REIHE WORT UND ANTWORT / Bd. 31

Ökumenisches Gespräch

HERAUSGEBER: P. THOMAS SARTORY, OSB.

JOHANNES MEYENDORFF

Die orthodoxe Kirche gestern und heute

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

© 1963 BY OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG
Titel und Verlag der Originalausgabe: L'ÉGLISE ORTHODOXE HIER ET AUJOURD'HUI. © 1960, ÉDITIONS DU SEUIL, PARIS

Übersetzt von:
GABRIEL HENNING BULTMANN

GESAMTHER STELLUNG:
DRUCK- UND VERLAGSANSTALT WELSERMÜHL, WELS

INHALT

I. Apostel, Heilige Schrift, Apostolische Väter, Urkirche 7

II. Das christliche Reich und die Kirche, die ökumenischen Konzile 24

III. Schisma und Unionsversuche 47

IV. Kanonische und liturgische Struktur der Kirche, geistliches Leben und Mönchtum 70

V. Die Kirche und der Islam, die Bekenntnisschriften des 17. und 18. Jahrhunderts 95

VI. Die Kirche in Rußland von den Anfängen bis 1917 116

VII. Die orthodoxe Kirche in der Sowjetrepublik . . 137

VIII. Die orthodoxe Kirche heute 160

1. Das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel 164

2. Das Patriarchat von Alexandrien 168

3. Das Patriarchat von Antiochien 169

4. Das Patriarchat von Jerusalem 170

5. Das Patriarchat von Moskau 171

6. Die Kirche von Serbien 179

7. Die Kirche von Rumänien 183

8. Die Kirche von Bulgarien 187
9. Die Kirche von Griechenland 191
10. Die Kirche von Georgien 196
11. Die Kirche von Zypern 197
12. Das Erzbistum vom Sinai 198
13. Die Kirche von Albanien 199
14. Die Kirche von Polen 200
15. Die Kirche der Tschechoslowakei 201
16. Die Kirche von Finnland 203
17. Die orthodoxe Kirche in den Missionen und der Diaspora 204
IX. Lehre und geistliches Leben 213
X. Ekklesiologische Gesichtspunkte 233
Zusammenfassung 256
Anmerkungen 263

I.
APOSTEL, HEILIGE SCHRIFT APOSTOLISCHE VÄTER URKIRCHE

„Im fünfzehnten Jahre der Herrschaft des Kaisers Tiberius, als Pontius Pilatus Statthalter von Judäa war und Herodes Vierfürst von Galiläa, dessen Bruder Philippus aber Vierfürst von Ituräa und der Trachonitischen Landschaft, und Lysanias Vierfürst von Abilene, unter der Hohepriesterschaft des Annas und des Kaiaphas, erging das Wort Gottes an Johannes, den Sohn des Zacharias, in der Wüste" (Lk 3, 1–2). Mit diesen genauen historischen Angaben beginnt nach zwei einleitenden Kapiteln der Evangelist Lukas seinen Bericht über das Messiaswerk Jesu. Die christliche Religion gründet ja im Glauben auf Gottes Eingreifen in die konkrete Menschheitsgeschichte, auf die Fleischwerdung Seines Sohnes. Diesem Geschichtsbewußtsein entspricht auch der Satz im *Credo*, der sagt, daß Christus „unter Pontius Pilatus" gelitten hat. Was denn soll der Name dieses an sich ziemlich belanglosen Beamten einer Provinz in einer knappen, feierlichen Fassung des Glaubensbekenntnisses, als gerade betonen, daß Jesus eine historische Person gewesen ist, ein Mensch gleich uns allen, ein wie

all seine Landsleute der römischen Herrschaft untergebener Jude, als gerade bekräftigen, daß Zeitgenossen ihn gehört, mit eigenen Augen gesehen und mit ihren Händen berührt haben? (siehe: 1 Joh 1, 1).

Dieser historische Charakter des Messiaswerkes ist zudem bezeugt durch die Weise, in der das Evangelium der griechisch-römischen Welt und den nachfolgenden Geschlechtern überliefert worden ist. Gerade als Er sich anschickte seine Jünger zu verlassen, um in den Himmel aufzufahren, verhieß der Meister ihnen feierlich: „Ihr werdet Kraft empfangen durch die Herabkunft des Heiligen Geistes auf euch und werdet meine Zeugen sein, in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde" (Apg 1, 8).

Wie alle anderen historischen Tatsachen mußten auch die durch Jesus gewirkten Taten – und besonders die außerordentlichste Tat, die Gott in Jesus gewirkt hat, nämlich seine Auferstehung am dritten Tag – von Augenzeugen beglaubigt sein: „Es waren Petrus und Johannes, Jakobus und Andreas, Philippus und Thomas, Bartholomäus und Matthäus, Jakobus, Sohn des Alphäus, Simon der Eiferer und Judas, Bruder des Jakobus. Diese alle verharrten einmütig im Gebete mit den Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern" (Apg 1, 13–14). Arme Zeugen fürwahr, dies Dutzend galiläischer Fischer – von denen nach des Judas Verrat nur elf übrig waren – und die paar wenigen, die Jesus nahestanden. Nach der Tragödie von Golgotha, nach der Auferstehung, nach all dem, was ihnen der Meister über sein Königtum mitgeteilt hatte, meinten sie noch von ihm die Errichtung eines zeitlichen davidischen Königreiches fordern

zu können (Apg 1, 6). Und sie waren doch alle seit Beginn seines Wirkens ihm nachgefolgt: das war ja die unerläßliche Voraussetzung für alle Glieder des Apostelkollegiums, als Bedingung auch der Wahl des Apostels Matthias an Judas' Stelle vorausgestellt: „Von den Männern, die mit uns waren die ganze Zeit, da der Herr Jesus bei uns ein- und ausging, beginnend von der Taufe durch Johannes bis zu dem Tag, da er von uns entrückt worden ist, muß einer Zeuge seiner Auferstehung mit uns werden" (Apg 1, 21–22).

Bei aller Bereitschaft, ihrem auferstandenen Meister als Zeugen zu dienen, vermochten sie doch noch nicht die ungeheure Universalität des Amtes voll zu erfassen, mit dem sie sich belehnt fanden. Erst nach Erfüllung einer wiederholten Verheißung Jesu vermochten sie ihre galiläische Mundart mit der universellen Sprache des Evangeliums zu tauschen: Der Heilige Geist ließ sich auf einen jeden von ihnen nieder und „sie begannen in verschiedenen Sprachen zu sprechen, je wie der Geist ihnen eingab zu künden" (Apg 2, 4). Erst dann vermochte Petrus, Israel den Anbruch des messianischen Königtums, die Erfüllung der Propheten zu verkünden: „Unfehlbar erkenne das ganze Haus Israel, daß Gott ebendiesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, zu seinem Herrn und Christus gemacht hat" (Apg 2, 36).

Für die Entstehung der Gemeinschaft des Neuen Bundes waren gleicherweise Augenzeugen des auferstandenen Christus wie die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die werdende Kirche notwendig, um dies Zeugnis glaubhaft und seine Früchte unmittelbar sichtbar zu machen: „Und es kamen an jenem Tage um dreitausend Seelen hinzu" (Apg 2, 41).

Die Kirche lebt bis zum gegenwärtigen Tage nicht anders, als nur auf Grund des Zeugnisses der Apostel und nur dank des Heiligen Geistes, der ihr seit dem Pfingsttage innewohnt: Sie ist deshalb zugleich „heilig" und „apostolisch". Der Heilige Geist hat aber dem von Christus erfüllten Werke nichts *hinzugefügt,* denn „es hat Gott gefallen, daß in Ihm — in Jesus — die ganze Fülle wohne" (Kol 1, 19). Der Geist ist es, „der bezeugt, denn er ist die Wahrheit" (1 Joh 5, 6): „Jener wird mich verherrlichen" — spricht Jesus — „denn er wird von dem Meinen empfangen und euch verkünden" (Joh 16, 14). Die Herabkunft des Geistes macht also das menschliche Zeugnis der Apostel von der Auferstehung des Herrn nicht überflüssig: Er besiegelt und beglaubigt es.

Dieser letzte Punkt ist besonders wichtig, wenn wir die Bedeutung der Bücher des Neuen Testamentes und die Bildung des Kanons der Heiligen Schrift ins Auge fassen. Die 4 Evangelien, die Apostelgeschichte, die Apostelbriefe und die Apokalypse haben im wesentlichen die Person Jesu Christi, die Natur seines Opfers und die Tatsache seiner Auferstehung zum Inhalt: Sie stellen somit eine schriftliche Fassung der Botschaft der Apostel dar. Die Autorität der neutestamentlichen Schriften beruht zugleich auf ihrer apostolischen Authentik und auf ihrer Inspiration. Die Tradition besteht mit Nachdruck auf der apostolischen Urheberschaft auch der Evangelien nach Markus und Lukas, selbst wenn ihre Autoren dem Zwölferkollegium nicht angehört und Jesus vielleicht persönlich nicht gekannt hatten. Zur Authentifizierung dieser beiden Evangelien beruft sich die Tradition auf die Autorität der

Apostel Petrus und Paulus, deren Predigt durch Markus und Lukas niedergelegt ist. Diese elastische Authentifizierung erlaubte es somit, daß auch Schriften, wie der Brief an die Hebräer und die Apokalypse, in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen werden konnten, denen gegenüber seit den ersten Jahrhunderten der Kirche eine gewisse Zurückhaltung bestand: Apostolische Urheberschaft meint nicht unbedingt eine materielle Urheberschaft, als hätten die Apostel selbst die Bücher geschrieben, sondern eine Garantie, besiegelt durch den Heiligen Geist, daß der Inhalt der Heiligen Bücher apostolischer Herkunft ist.

In der Tat wäre das Zeugnis der Apostel wertlos ohne das Pfingstwunder, ohne die Niederkunft des Heiligen Geistes nicht nur auf die Zwölf, sondern auf die Gesamtkirche. Die Kirche ist also begründet durch die Apostel und auf den Aposteln, zugleich aber im Heiligen Geiste. Die Einfügung einer Schrift nicht apostolischen Ursprungs in den Kanon wäre undenkbar; denn nichts anderes offenbart ja der Heilige Geist, als eben den Christus, dessen Zeugen die Apostel waren. Aber es ist der Heilige Geist, der in der Kirche den Schriftkanon bestimmt, und der die Kirche durch die Jahrhunderte in der Wahrheit und in der Treue zu ihrem Haupte bewahrt.

Das sind die Grundlagen der orthodoxen Auffassung von Schrift und Tradition. Die Schrift enthält die *Gesamtheit* des apostolischen Zeugnisses, und es gibt nichts hinzuzufügen, was unserer Kenntnis der Person Jesu, seines Werkes und seines uns gebrachten Heils vervollständigen könnte; aber dies über Christus geschriebene Zeugnis ist nicht ins Leere geworfen – wie

etwa nach islamischer Auffassung der Koran vom Himmel fiel, daß die Menschen ihn in seiner unwandelbaren Form läsen – sondern ist einer Gemeinschaft übergeben worden, welche durch ebendiese Apostel begründet worden ist, und welche ebendiesen Geist empfangen hat. Diese Gemeinschaft ist die Kirche, sie hat die Schrift empfangen, sie hat die Wahrheit erkannt, sie hat für alle Zeit die Grenzen der Schrift festgestellt, und sie legt mit dem Beistand des Heiligen Geistes die Schrift aus. Diese Auslegung und diese Erkenntnis ist das, was man die Tradition nennt.

Die ersten Jahre der Kirchengeschichte finden wir durch Lukas, den Verfasser des dritten Evangeliums, im Buche der Apostelgeschichte dargestellt. Dies Buch hat zwei deutlich unterscheidbare Teile: Der erste Teil (Kapitel 1 bis 12) ist der Urkirche in Jerusalem gewidmet, berichtet von ihrer Gründung am Pfingsttage, ihrem inneren Leben und der Tätigkeit ihrer Leiter. Der andere Teil umfaßt den Rest des Buches, in dem nicht mehr die Gemeinde von Jerusalem im Mittelpunkt steht, sondern die Person des Apostels der Heiden, der hier den Namen Paulus trägt (Apg 13, 9), während ihn Lukas in den ersten Kapiteln immer Saulus genannt hatte.

Die Gemeinde von Jerusalem ist vom Kollegium der Zwölf geleitet, in dem aber Petrus eindeutig den ersten Platz innehat: Er spricht im Namen aller und wirkt als Führer. Die berühmten Worte Jesu auf dem Wege nach Cäsaräa, die uns das jerusalemitische Matthäusevangelium überliefert hat, beziehen sich wohl auf diese überragende Rolle Petri in Jerusalem: „Du bist

Petrus, und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen" (Mt 16, 18) [1]. Die Kirche von Jerusalem war ja nicht eine Kirche unter anderen, sondern die Kirche schlechthin, die eine Kirche, der durch die Propheten vorhergesagte „Rest" von Israel, der den Messias angenommen hatte. Die Kirche aus den Heiden, deren besonderer Apostel Paulus sein wird, kann nichts anderes sein, als ein dem echten Ölbaum eingepfropfter „Wildling" (Röm 11, 17). Die von den zwölf Aposteln verwaltete judenchristliche Urgemeinde war eine Vorwegnahme des kommenden Jerusalem, der Heiligen Stadt, die vom Himmel herabsteigen wird, und die der Seher der Apokalypse beschreibt: „Die Stadtmauer hatte zwölf Grundsteine, und diese trugen die Namen der zwölf Apostel des Lammes" (Apok 21, 14). Geschichte und Eschatologie sind in den ersten zwölf Kapiteln der Apostelgeschichte so innig einander verwoben, daß die Umrisse des einen vom anderen nur schwer zu unterscheiden sind. In der Pfingstpredigt des Apostels Petrus ist die Herabkunft des Heiligen Geistes gedeutet als Erfüllung einer endzeitlichen Prophetie Joëls, und das Leben der werdenden Gemeinde wird als ein fortwährendes Wunder geschildert: „Durch die Hände der Apostel geschahen viele Zeichen und Wunder im Volke; und sie waren alle einmütig versammelt in der Säulenhalle Salomons; von den übrigen wagte sich keiner an sie heran, aber das Volk gab ihnen große Ehre" (Apg 5, 12–13).

Das zwölfte Kapitel zeichnet deutlich das Ende dieser außerordentlichen Zeit im Leben der Kirche. Das Kollegium der Zwölf hört auf zu bestehen: Herodes „tötete Jakobus, den Bruder des Johannes, mit dem Schwerte"

(Apg 12, 2); doch niemand dachte daran, die symbolische Zwölfzahl der Apostel durch eine Neuwahl vollzumachen, wie man getan hatte, um den Platz des Judas zu ergänzen. Und Petrus, nach seiner Gefangennahme und wunderbaren Befreiung „begab sich an einen anderen Ort" (Apg 12, 17). Er wird seine persönliche Autorität als „Erster Apostel" bewahren, doch bei weitem keine absolute Autorität, wird sie doch von Paulus direkt angefochten werden können (Gal 2). Den ersten Platz in Jerusalem selbst wird hinfort Jakobus der Herrenbruder innehaben, der nicht zum Zwölferkollegium gehörte (Apg 15). Die Rolle, die Petrus bei der Begründung der Kirche gespielt hatte, wird sich — wie wir noch sehen werden — im Bischofsamte verewigen, während er sich selbst bescheiden wird, fortab der „Apostel der Beschnittenen" (Gal 2, 7–8) zu sein, welchem Amte aber leider keine glänzende historische Zukunft beschieden sein wird, denn Israel wird eindeutig seinen Messias verwerfen, und der arme „Rest", der ihn angenommen hatte, schließlich verschwinden im Gewoge der Katastrophe, die im Jahre 70 über Palästina hereinbricht.

Die historische Zukunft wird Paulus, dem Apostel der Heiden, gehören, dem die Apostelgeschichte den zweiten Teil (Kap 13 bis 28) widmet. Seine Reisen im ganzen Mittelmeerraum lassen allenthalben christliche Gemeinden, „Kirchen Gottes", entstehen, die alle, wie die von Jerusalem, das Evangelium und den Heiligen Geist empfangen. Für Paulus behielt die Gemeinde in Palästina besondere Autorität wegen des Vorrangs der Gründung, auch nachdem das Zwölferkollegium Jerusalem schon verlassen hatte. Es war ihm ein An-

liegen, daß sie die Grundprinzipien seiner Heidenmission anerkannte – und welche Schwierigkeiten hatte er nicht! – und er versäumte nicht „für die Brüder von Judäa" Gaben zu sammeln – Symbol und Ausdruck der Einheit der Kirche! Für ihn aber war eine jede Kirche die „Kirche Gottes", und in ihr gab es „nicht mehr Grieche oder Jude". Er heischte, daß alle Christen, die an einem Orte wohnten, mitsammen eine einzige Gemeinde bildeten, und darin bereitete ihm das Bestehen einer juden-christlichen Mission, der seinen parallel, gewisse Schwierigkeiten. Er entrüstete sich über solche, die – in Korinth – gesonderte Gemeinden bilden wollten: „Da spricht ein jeder von euch: Ich gehöre zu Paulus, ich zu Apoll, ich zu Kephas; ja, ist denn Christus geteilt?" (1 Kor 1, 12–13). Denn die Christen insgesamt „*formen*" Christus, sind ein unteilbarer Leib, der sich in einer jeden Kirche in seiner Gesamtheit und Vollständigkeit darzustellen hat.

Diese Schwierigkeiten mit Juden-Christen scheinen aber die Beziehungen des Paulus zu Petrus, dem Apostel der Beschnittenen, nicht beeinträchtigt zu haben. Sie beide kamen, der Tradition gemäß, nach Rom und legten dort – vielleicht nur wenige Monate nacheinander – mit ihrem Blute Zeugnis ab für die Universalität des Heiles in Jesus Christus. Diese Gemeinschaft im Tode, welchen die beiden „Apostel-Fürsten" [2] – der Erste der Zwölf, welcher der Kirche von Jerusalem vorgestanden war, und der Erstapostel der Heiden – in der Reichshauptstadt erlitten hatten, trug wesentlich zum Ansehen der Kirche von Rom bei; hier bleibt ihr Gedächtnis lebendig und werden bald ihre Reliquien verehrt.

Unter den Hauptzeugen des Auferstandenen hebt sich deutlich noch eine Gestalt ab, die geheimnisvolle Gestalt des „Jüngers, den Jesus geliebt hat", Johannes des Zebedäus-Sohnes. Auch von ihm leiten sich, wie von Petrus und Paulus, neutestamentliche Schriften ab und eine bestimmte Lokaltradition, die von Ephesus. Er war einer der Angesehensten im Zwölferkollegium, stand Petrus persönlich sehr nahe und spielte deshalb in der Urkirche von Jerusalem eine außerordentliche Rolle. Seine Vertrautheit mit dem Meister scheint ihm eine Art pneumatischen Primates unter den Aposteln gegeben zu haben, der manchmal als Gegensatz oder Vergleich zum mehr institutionellen Primat des Petrus betrachtet wurde, doch auch auf den Blättern seines Evangeliums seinen Niederschlag findet [3]. Doch ist sein Name in den Briefen des Apostels Paulus nur einmal erwähnt: Johannes gehört mit Jakobus und Petrus zu den „Säulen" der Kirche von Jerusalem (Gal 2, 9). Wir wissen nicht, ob er sich später wie Petrus an der juden-christlichen Mission dieser Kirche beteiligt hat. Wenn die Tradition seine Tätigkeit und seine letzten Lebensjahre nach Ephesus, eine von Paulus gegründete Kirche (Apg 19, 8–9), lokalisiert, kann man seinen Namen schwerlich in irgendeinen Gegensatz zur paulinischen Lehre bringen. Seine Schriften, die als letzte in den Kanon des Neuen Testamentes eingegangen sind, tragen eine sehr persönliche Sicht der christlichen Botschaft, auf Grund deren die Kirche von Byzanz ihn „Johannes den Theologen" nennt. Bei ihm erscheint das Sakramentale in ganz besonderer Intensität, und vielleicht ist es nicht unberechtigt, die Einrichtung des sogenannten „monar-

chischen“ [4] Episkopates, wie es manche getan haben, an die johanneische Tradition zu knüpfen.

Heutzutage neigen selbst protestantische Theologen immer mehr dazu, dem Sakramentalen im Leben der alten Kirche hohe Bedeutung beizumessen [5]. Es ist keine Frage mehr, daß Taufe und Eucharistie, wesentliche Bestandteile der urchristlichen Predigt, gemeindliche Kultakte sind, die eine bestimmte Struktur der sie feiernden Gemeinschaft voraussetzen. Unsere heutige Kenntnis des eucharistischen Gebetes in der Urkirche gibt uns Vergleichsmöglichkeiten mit dem jüdischen Kult zur Zeit Christi und besonders mit gewissen, im Talmud erhaltenen Gebeten, mit denen bestimmte jüdische Bruderschaften ihr gemeinschaftliches Mahl hielten. Christus und die Apostel stellten auch solch eine Bruderschaft dar, die am Abend vor dem Tode ihres Meisters ein gemeinschaftliches Mahl feierte, von dem uns die Evangelisten eine zusammenfassende Beschreibung bieten, bei welchem Jesus Brot und Wein segnete, seinen Leib und sein Blut nannte und seinen Jüngern befahl, daß sie „also tun“ sollen zu seinem Gedächtnis.

Die Tatsache, daß wir in den urchristlichen Anaphoras, Darbringungsgebeten, liturgische Elemente des mit Christus zeitgenössischen Judentums finden, zeigt den apostolischen Ursprung des christlichen eucharistischen Ritus; die Urgemeinden feierten das Mahl in der Weise, wie es Jesus damals im Obergemache getan hatte. Da stellt sich die Frage, wer denn eigentlich den christlichen Gemeindefeiern vorstand und das Amt des jüdischen Hausvaters oder des Priors einer Bruderschaft versah. Die Frage ist für uns wichtig, denn das

letzte Abendmahl, Urform und Ursprung der christlichen Eucharistiefeier, ist ja vom Meister selbst präsidiert worden, weswegen dann der Vorsteher einer kirchlichen Versammlung unbedingt die Worte sprechen muß, die Er gesprochen hat, und das tun muß, was Er getan hat.

Für die Urgemeinde von Jerusalem scheint diese Frage so gut wie gelöst, denn die ersten zwölf Kapitel der Apostelgeschichte zeigen uns den Apostel Petrus im Mittelpunkt des Zwölferkollegiums wie im Mittelpunkt der Kirche selbst. Diese Rolle des Apostels Petrus in Jerusalem scheint den Worten des Herrn zu entsprechen: „Du bist Petrus, und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen" (Mt 16, 18): „Und du, wenn du zurückgekehrt sein wirst, stärke deine Brüder" (Lk 22, 32); „Weide meine Schafe!" (Joh 21, 15–17). Jesus war selbst der Fels, war selbst der Hirte, aber er hat einen ermächtigt, dies Amt zu erfüllen: Dies Amt erfüllte der Apostel Simon Petrus in der juden-christlichen Urgemeinde von Jerusalem, die das einzige und das eschatologische Vorbild ist für sämtliche künftige christliche Kirchen.

Aber Petrus verließ Jerusalem „für einen anderen Ort" (Apg 12, 17), und an seine Stelle trat Jakobus an die Spitze der Kirche von Jerusalem. Von da an waren die Apostel – die elf (denn Jakobus, Bruder des Johannes, war getötet [Apg 12, 2]), Paulus und noch andere – reisende Zeugen des auferstandenen Christus. Wohin sie kamen, gründeten sie christliche Gemeinden und übertrugen anderen dort die Aufgabe des Vorsitzes und des Vollzuges der Sakramente. Der Apostel Paulus zum Beispiel vollzog den Taufritus nur

bei besonderen Gelegenheiten, denn er sagte: „Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden" (1 Kor 1, 14–17). Ein nachapostolisches Dokument vom Ende des ersten Jahrhunderts enthält die Bestimmung: „Jeder Apostel, der zu euch kommt, werde aufgenommen wie der Herr; er wird nur einen Tag bleiben, im Falle der Notwendigkeit bleibt er zwei Tage; wenn er aber drei Tage bleibt, ist er ein falscher Prophet" (Didache 11, 4–5). Nachdem Petrus und die anderen Glieder des Zwölferkollegiums aufgehört hatten, die Gemeinde von Jerusalem zu präsidieren, ist das Apostelamt ein Reiseamt geworden, und wir haben nicht ein einziges altes Dokument, daß irgendeiner der Apostel persönlich eine Kirche präsidiert hätte. So beschreibt im zweiten Jahrhundert der Heilige Irenäus von Lyon die Rolle der Apostel als „Gründen" und „Erbauen": „Nachdem die seligen Apostel die Kirche gegründet und erbaut hatten, vertrauten sie das Bischofsamt dem Linus an ... Anaklet war sein Nachfolger. Nach diesem ist seit den Aposteln Klemens der Dritte in der Reihe, dem das Episkopat zufiel ..." (Gegen die Häresien 3, 3).

So kam es zu einem klaren Unterschied zwischen dem Apostelamt – das eine reisende und universelle Zeugenschaft darstellt – und dem Bischofsamt, einer sakramentalen, administrativen und *lokalen* Funktion.

Das Buch der Apostelgeschichte und die Paulusbriefe scheinen in der Leitung der Kirchen eine gewisse Kollegenschaft vorauszusetzen: Da ist die Rede von *Episkopoi* (Aufsehern), von *Presbyteroi* (Älteren) und von *Proistamenoi* (Vorstehern). Zu Ende des ersten Jahrhunderts finden sich aber alle Kirchen von einer ein-

zigen Person präsidiert, von dem *Episkopos* oder dem Bischof. War das nun eine Revolution in der Struktur der Kirche? Keinesfalls, denn es gab keinen Protest von Seiten der Christen des ersten Jahrhunderts gegen die Einrichtung eines „monarchischen" Episkopates. Ja, die sakramentale Struktur der urkirchlichen Gemeinde fordert geradezu die Gegenwart eines einigen Hauptes.

Das Gemeindeleben fügte sich ganz um die Eucharistiefeier; das eucharistische Mahl aber mußte unbedingt von einer einzigen Person als dem Bildnis des Herrn präsidiert sein. In Jerusalem hatte Petrus diese Funktion eines Vorstehers erfüllt. Aber all die von den Aposteln gegründeten lokalen Kirchen waren in ihrem Wesen übereinstimmend mit der Urkirche von Jerusalem und stellten die gleiche gemeindliche und eschatologische Wirklichkeit dar. Die Urgemeinde, in den ersten zwölf Kapiteln der Apostelgeschichte beschrieben, diente allen als unantastbares Vorbild. Und Petrus selbst hatte beim Berichte von der Taufe des Kornelius und anderer Heiden es in Jerusalem dargestellt mit den Worten: „Der Heilige Geist fiel auf sie, gleich wie auf uns im Anfang" (Apg 11, 15; vergl. 10, 44 und 47; 11, 17). Und der Heilige Ignatius von Antiochien, der erste und wichtigste Zeuge für das monarchische Episkopat (um 100 n. Chr.), beschreibt uns eine christliche Kirche, die sich in Magnesia oder in Smyrna befand, wie sie da einen einzigen Bischof hatten — Bild Gottes — umgeben vom Presbyterium, das dem Apostelkollegium in Jerusalem entsprach: „Ich mahne euch, nehmt euch zu Herzen, alles in göttlicher Übereinstimmung zu tun, unter dem Vor-

sitz des Bischofs, der an Gottes Stelle steht, und der Priester, die den Platz des Apostelsenates einnehmen, und der mir so teueren Diakone, denen der Dienst Jesu Christi anvertraut ist" (ad Magnesios 6, 1). „Alle sollen die Diakone ehren wie Jesus Christus, gleichfalls auch den Bischof, der das Bild des Vaters ist, und die Priester wie den Senat Gottes und die Versammlung der Apostel" (ad Trallianos 3, 1).

Das Wesentliche der Ekklesiologie des Heiligen Ignatius besteht darin, daß die lokale Kirche nicht als *Teil* des Leibes der Kirche verstanden wird, sondern als seine Gesamtheit, die zum Haupte den Herrn selbst und *alle* Apostel hat. Wenn wir beim Heiligen Ignatius auf eine „Apostolische Sukzession" in der Kirche treffen, so liegt sie im kollegialen Amte der Priester. Die Funktion des Bischofs ist es, den Vater darzustellen, so die Quelle und der Mittelpunkt der kirchlichen Einheit zu sein, wie der Vater die Quelle der Gottheit ist.

Andererseits wurde in der Urkirche das Bischofsamt als ein strikt persönliches Amt verstanden, das in jeder einzelnen Kirche das von Petrus in Jerusalem erfüllte Amt fortsetzen läßt. In diesem Sinne können wir die Worte Christi an Petrus auf dem Wege nach Cäsaräa deuten. Der große Vertreter dieser Idee war im dritten Jahrhundert der Heilige Kyprian, Bischof von Karthago. Für ihn ist das Episkopat „eines" kraft der Identität des Glaubens, des Glaubens Petri, in allen Kirchen; und alle Bischöfe sitzen auf der *Cathedra Una,* auf dem Stuhle Petri, der diesen wahren Glauben bekannt hat[6]. Der Bischof, der in der christlichen Gemeinde „das Bild des Herrn" darstellt, erscheint so

nicht nur als der Konsekrator der Eucharistie, sondern zugleich als der Lehrer, der die wahre Lehre mitteilt.

Die klar hierarchisch gegliederte urchristliche Gemeinschaft ist immer und überall gemeindlich und sakramental.

Die sonntägliche eucharistische Versammlung, das Mahl in Gemeinschaft, das dazu dient, das Mahl im kommenden Königtum anzukünden und vorherzuvollziehen, ist der große Augenblick, da die Kirche vollkommen als Kirche erscheint. Hier, wo alle sich vereinten im Herren, wurde auch getauft, wurde unterwiesen, wurden die Bischöfe und die Priester erwählt. Hier geschah es auch, daß die Bischöfe der Nachbarschaft hinzukamen, um die für das Bischofsamt bestimmten Kandidaten zu weihen. Hier wurden auch gemeinsam die Fragen gelöst, die sich der Gemeinde stellten. Nichts, auch die Verfolgungen nicht, vermochte die Christen von der Teilnahme am sonntäglichen Herrenmahle abzuhalten. Die meist volkreichen christlichen Versammlungen waren der Polizei nicht schwer zu entdecken, und der gemeindliche Kult der untersagten Religion, der *religio illicita*, machte diese durch ihre Feinde recht verwundbar. Die Christen aber ließen nicht von ihrem Kult und ersetzten ihn nicht durch individuellere oder spiritualisiertere Praktiken, denn sie sahen im Kult selbst das Wesentliche ihres Glaubens. Wie die Gemeinde von Jerusalem „verharrten sie bei der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, beim Brotbrechen und in den Gebeten" (Apg 2, 42). Davon konnten sie nicht ablassen, ohne das Gebot des Neuen Bundes zu verletzen.

Gewiß wird ein erfahrener Historiker sich hüten, das

Urchristentum zu idealisieren durch eine Darstellung, als seien die Christen jener Zeit samt und sonders in allem vollkommene Christen gewesen. Doch bleibt ohne Zweifel, daß, solange die Kirche eine verfolgte Minderheit war, die Zugehörigkeit zum Neuen Israel immer gewisse Gefahr mit sich brachte, unbedingt aber das bewußte Bekennen des Glaubens forderte, bestimmte *Normen* kirchlichen Lebens sich lebendiger verwirklichten. In dieser Hinsicht, und einzig in dieser, darf die Kirche der ersten drei Jahrhunderte als das Goldene Zeitalter der Christenheit betrachtet werden – und in gewissem Maße als Richtschnur für spätere Zeiten dienen.

Leider können wir bei dieser so anziehenden Epoche nicht länger verweilen, sondern müssen uns darauf beschränken, einige Wesenszüge aufgezeigt zu haben, die wichtig sind für die spätere Geschichte der Kirche.

II.
DAS CHRISTLICHE REICH UND DIE KIRCHE DIE ÖKUMENISCHEN KONZILE

Durch über drei Jahrhunderte hatte das Römische Reich dem Christentum gegenüber eine feindselige Haltung eingenommen, die von gleichgültiger und verächtlicher Toleranz bis zu offenster und heftigster Verfolgung wechselte. Dagegen hatten die ersten christlichen Prediger dies Reich mit Achtung betrachtet. Ja, sie hatten ihm gegenüber sogar gewisse Erwartungen zutage gelegt und ihm, in dem Maße, als sich das Königtum Gottes auf Erden noch nicht verwirklicht hatte, auf natürlicher Ebene die Rolle eines Erziehers zuerkannt: „Eine jede Seele ordne sich den bestehenden Gewalten unter; es gibt ja keine Macht, außer von Gott; die aber bestehen sind von Gott verordnet ... Die Herrschenden sind aber nicht dem guten, sondern dem bösen Werke furchtbar; willst du die Macht denn nicht fürchten? Tu das Gute, und du wirst Lob von ihr empfangen; denn Gottes Dienerin ist sie, dir zum Guten" (Röm 13, 1–4).

Indes rechtfertigten sich diese Erwartungen leider nicht. Denn diese „Dienerin Gottes in der Erziehung zum Guten" verlangte von den Jüngern Christi, ihren Meister zu verleugnen, und rechtfertigte so die Verflu-

chungen, deren Gegenstand sie seitens späterer biblischer Autoren wurde (Apok 14, 8; 16, 19–20; 18, 9–24). Die zugleich totalitäre wie synkretistische politisch-religiöse Ideologie des Römischen Staates konnte unmöglich die Unbedingtheit des Evangeliums dulden, das die kaiserliche Macht seiner sakralen Hoheit entkleidete und sich gegen die anderen Religionen des Pantheons unversöhnlich feindselig zeigte. Da sie dem Reiche alle religiösen Grundlagen absprachen, waren die Christen nicht nur religiöse, sondern auch politische Verbrecher; und das Gesetz entschied: *Non licet esse christianos*, Christsein ist nicht erlaubt.

Der grundlegende Wechsel, der im vierten Jahrhundert in den Beziehungen zwischen der Christlichen Kirche und dem Römischen Staate eingetreten war, ließ immer wieder die Frage laut werden, was denn eigentlich das Ergebnis dieses Wechsels gewesen sei, sowohl hinsichtlich des Staates wie der Kirche. Hatte der Staat, da er abließ die Christen zu verfolgen, seine Struktur gewandelt oder, in gewissem Sinne, seine „Philosophie"? Oder hatte sich in der Kirche etwas gewandelt? Die traditionelle Ansicht seit dem Mittelalter ließ die Kaiser, die Verfolger, mit einem Male „apostelgleich" werden und in allem unbedingte Treue gegen das Evangelium beweisen. Die liberale Wissenschaft, vor allem protestantische Historiker des XIX. Jahrhunderts, meint dagegen, im vierten Jahrhundert sei das Christentum selbst in einem Maße verstaatlicht und verheidnischt worden, daß es einem Verrat an der apostolischen Botschaft gleichkomme. Tatsächlich aber liegt die historische Wahrheit in der Mitte zwischen diesen beiden entgegengesetzten Meinungen.

Kaiser Konstantin, welcher der Kirche alle Privilegien gegeben hatte, ist selbst erst auf dem Sterbelager Christ geworden. Während der ganzen Zeit seiner Herrschaft blieb er weitgehend den von seinem Vater überkommenen synkretistischen Prinzipien ergeben, bekannte aber gleichwohl die grundlegenden christlichen Glaubenswahrheiten. Der christliche Monotheismus trat für ihn an die Stelle des Sonnen-Monotheismus und bildete gleichsam den höchsten Sammelpunkt aller Kulte und Religionen. Das war von christlicher Sicht her ein in verschiedener Beziehung annehmbarer Standpunkt, umsomehr, als sich ja die persönliche Entwicklung Kaiser Konstantins und die seiner Nachfolger zunehmend in Richtung einer größeren Gläubigkeit gegen die Lehre der Kirche vollzog. Diese Entwicklung führte Schritt für Schritt zu der Erscheinung, die man das „Christliche Reich" nennt, dessen Souverän den amtlichen Titel „in Christ-Gott getreuer König" trägt, wobei zunehmend die christliche Lehre das Regierungssystem durchtränkt. Vom 4. bis 6. Jahrhundert statten die Kaiser – Konstantin selbst, und vor allem Theodosius I. und Justinian I. – die Kirche mit verschiedenen Vorrechten aus, überlassen ihr einen Teil der Gerichtsbarkeit und vertrauen ihr das Monopol der Wohlfahrtseinrichtungen an. Über den heiligen Stätten der Christenheit und den Gräbern der Martyrer erbauten die Kaiser prächtige Kirchen, und in ihrer neuen Hauptstadt, in Konstantinopel, dem „Neuen Rom", errichteten sie Tempel, die nicht mehr wie in den Tagen ihrer Vorgänger der Justitia oder der Viktoria, sondern Christus der Weisheit (Hagia Sophia) oder dem Göttlichen Frieden (Hagia Eirene) geweiht sind.

In der Annahme der neuen Religion und im Bemühen, sie mehr und mehr zur Grundlage ihrer ganzen Politik zu machen, ging es den Kaisern darum, dem Staate eine neue Seele zu geben, und vor allem, seine Einheit zu sichern. Die mit kaiserlicher Protektion ausgestattete Kirche nahm immer größere Massen der Bevölkerung auf; und als Justinian 529 die letzte heidnische Universität schloß, die von Athen, konnte er sich selbst als das Haupt eines durch und durch christlichen Staates betrachten: Die Grenzen seiner politischen Macht fielen zusammen mit den Grenzen der Kirche. Das Gottesvolk insgesamt wurde betrachtet als ein Volk unter dem Szepter eines einzigen Herrschers; es gab nicht mehr hie Kirche und da Staat, bemüht um ihre wechselseitigen Beziehungen, sondern nur mehr eine einzige Gesellschaft, in deren Mitte zwei Hierarchien koexistierten: Die kirchliche Hierarchie und die politische Hierarchie, letztere gekrönt durch den Kaiser [1]. Der Stand der Christenheit definiert sich im Osten also mit ziemlich den gleichen Begriffen wie im mittelalterlichen Westen, nur bleibt der Unterschied, daß im Osten niemals eine Person sowohl die zeitliche als auch die geistliche Macht in seinen Händen zu versammeln vermochte, wie es die Päpste im Westen tun werden.

Die Byzantinischen Kaiser – das ist wahr – werden versuchen, einige Schritte in dieser Richtung zu tun, vor allem seit Justinian. Die politisch-religiöse Einheit, deren Verwirklichung sie erträumten, war immer wieder an dogmatischen Streitigkeiten zerschellt. Die Allgemeine Kirche, aus der sich der Staat eine Stütze gemacht hatte, fand sich zuerst durch die Arianischen Streitigkeiten, dann durch die endlosen christologischen

Kontroversen geteilt. Zur Wiederherstellung der Einheit suchten die Kaiser Konzile zustandezubringen, doch denen ermangelte in ihren Augen oft die genügende Raschigkeit und Zuverlässigkeit. Von Justinian an nahmen sie Zuflucht zu dem gefährlichen Weg der Erlässe über Sachen des Glaubens. Doch damit stießen sie auf eine harte Tatsache, nämlich, daß die Kirche ihnen nicht die doktrinäre Unfehlbarkeit zuerkannte.

Justinian und seine Nachfolger waren übrigens viel zu gute Theologen, als daß sie ihre Rolle im Ernste als einen ausgesprochenen Zäsaropapismus hätten mißverstehen können. Ihre Haltung findet ihren Ausdruck in der 6. Novelle des Kaisers Justinian vom 16. März 535: „Die größten Gaben, die Gott den Menschen geschenkt hat, sind das Priestertum und das Kaisertum, das Priestertum zum Dienste der göttlichen Dinge, das Kaisertum zum Dienste der menschlichen Dinge." Das erstrebte Ziel ist ein Zusammenklang, eine „Symphonie" beider Einrichtungen miteinander, und nicht ein Lehensverhältnis der einen zur anderen. Diese Symphonie ist aber niemals juristisch präzise formuliert worden; es handelte sich eher um eine Geisteshaltung als um ein Regierungssystem, was wohl der Willkür einiger Kaiser Spielraum gab, aber doch nie die Kirche dem Staate ausgesprochen unterordnete. Die Byzantinische Kirche hat zu allen Zeiten, besonders seit dem 9. Jahrhundert, Patriarchen hervorgebracht, die fähig waren, kaiserlicher Willkür Einhalt zu gebieten. Und Mißbräuche, die manche Herrscher eingeführt und manche schwächere Hierarchen zugelassen hatten, sind fast immer etwas später von der Kirche verworfen worden.

In der Tat gibt es in der christlichen Lehre keine

Grundlage, auf der auch nur indirekt die religiöse Macht der Kaiser hätte rechtfertigt werden können. Der sakrale Charakter, den das kaiserliche Amt im heidnischen Reiche einst besessen hatte, konnte sich im christlichen Reiche nur als volkstümliche Gewohnheit oder historisches Überbleibsel fortsetzen. Doch sofern der Kaiser über ein theoretisch christliches Reich herrschte, sofern seine Macht theoretisch universell war, sofern die nicht minder universelle Kirche seinen Beistand und Schutz angenommen hatte, konnte man ihn sich als Gottes Erwählten und irdisches Spiegelbild der himmlischen Macht Christi vorstellen und auf ihn im Hofzeremoniell die biblischen Titel der jüdischen Könige des Alten Testamentes übertragen.

Aber im Grunde blieben doch die Beziehungen zwischen dem Kaiser und den kirchlichen Hierarchen, zwischen Staat und Kirche, ziemlich im Unklaren. Doch zeugen diese Ungeklärtheit und dieser Pragmatismus von einer durchaus positiven Tatsache: Das Gefühl für die fundamentale Unbeständigkeit der Beziehungen zwischen Kirche und Welt, zwischen dem Königtum Gottes und dem der gefallenen Welt war nicht ganz erloschen. Das schwebende Gleichgewicht, das sich in den ersten Jahrhunderten des christlichen Reiches hergestellt hatte, ist wirklich nur durch die ersten ikonoklastischen Kaiser Leo III. (717–741) und Konstantin V. (741–775) verletzt worden. Unter den Herrschern des Ostreiches waren diese beiden die einzigen, die ausdrücklich die Verschmelzung beider Gewalten, der geistlichen und der zeitlichen, erstrebten. Sie versuchten im Kampfe gegen die Bilderverehrung ihre Kontrolle auf sämtliche Äußerungen des religiösen Lebens auszudeh-

nen und in Byzanz eine wirklich totale Theokratie zu begründen. Ohne Zweifel waren sie hierin bewußt oder unbewußt dem Einfluß der muselmanischen Kalifen unterlegen, denn der Islam – Gottesvolk – lehnt ja in der Tat jede Unterscheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem, zwischen Staat und Kirche ab. Konstantin V. wollte den Titel „König und Priester" annehmen und, gewisse schon von Justinian genährte Bestrebungen auf die Spitze treibend, das irdische Reich als genau entsprechendes Spiegelbild des Königtums der Himmel darstellen.

Nach einer Krise von mehr als einem Jahrhundert (725–843) erlitten die Bilderstürmer in Byzanz eine völlige Niederlage. Das Gleichgewicht zwischen Kirche und Staat wurde auf noch festerer Grundlage wiederhergestellt; es wurde in späterer Zeit niedergelegt durch Patriarch Photios in der *Epanagoge*, einem Dokument, das die gegenseitigen Rechtsverhältnisse zwischen dem Kaiser und dem Patriarchen genau umreißt [2]. Einem leider heute noch immer kursierendem Vorurteil gegen einen sogenannten „Byzantinischen Zäsaropapismus" ist die Tatsache entgegenzuhalten, daß seit dem Ende des 9. Jahrhunderts die Kaiser des Neuen Rom endgültig aller Mittel beraubt sind, ihren Willen auf dogmatischem Gebiet der Kirche aufzuerlegen. Gewisse Versuche seitens der Komnenen und besonders der Paläologen in dieser Richtung enden alle mit raschen Niederlagen und sind in nichts mit den Glaubensdekreten eines Justinian oder Zenon oder Herakleios im 5., 6. und 7. Jahrhundert vergleichbar.

Das wahre Erbe des seit Konstantins Bekehrung sich

fortschreitend entwickelnden Christlichen Reiches ist keineswegs der „Zäsaropapismus", sondern der „Stand der Christenheit". Reich und Kirche bilden nicht mehr zwei verschiedene Gesellschaften, sondern eine einzige, die „Christliche Gesellschaft" *(Christeponymon politeuma)*, die orthodoxe *Oikumene*, deren politische und religiöse Gewalten betrachtet werden als zwei sich gegenseitig ergänzende Aspekte ein und derselben Gesellschaft. Auf die offensichtliche Gefahr dieses Zustandes, der zu vergessen lassen drohte, daß das in der Kirche, und nicht im Kaisertum, gegenwärtige Königtum Gottes immer noch eine, in den Sakramenten zwar schon vorverkündigte und antizipierte, Wirklichkeit *im Kommen* ist, darauf reagierte das innere Gewissen der Kirche auf verschiedene Weisen, so vor allem durch die Neugestaltung ihrer liturgischen Gebräuche und durch das Auftreten des Mönchtums.

Bis ins 4. Jahrhundert war der christliche Kult der Kult einer verfolgten Minderheit gewesen. Dieser äußere Tatbestand half den Christen den wesentlich gemeindlichen Charakter ihrer Liturgie zu verstehen und in der Praxis zu verwirklichen. Nur wirklich echte Christen mit der Bereitschaft, das Evangelium in seiner ganzen Fülle und aus vollem Bewußtsein anzunehmen, waren Glieder der Kirche. Der christliche Kult war das Mysterium der vereinten Gemeinde. Seit dem Ende des 4. Jahrhunderts wurde er zunehmend ein Kult des Sanctuariums. Konnte es anders sein, seit er in den großen Basiliken gefeiert wurde, die Kaiser Konstantin über das ganze Reich hin hatte erbauen lassen, wie zum Beispiel in der „Großen Kirche" der heiligen Sophia, die vieltausend Gläubige aufzunehmen ver-

mochte? Im übrigen waren auch die Gläubigen selbst sich ihrer Zugehörigkeit zu einer privilegierten Religion, zum kaiserlichen Christentum bewußt geworden, zu einer nun nicht mehr „von der Welt" gehaßten Gemeinschaft.

Die Kirche hatte selbstverständlich nicht ihre Lehre über die „Welt" abgewandelt, auch nicht das Bewußtsein verloren, „nicht von der Welt" zu sein. In den neuen Umständen, in denen sie sich vorfand, konnte sie nichts anderes tun, als versuchen, das christliche Mysterium durch neue Mittel zu schützen. Früher hatte sie den Ungetauften den Eintritt in die „Ekklesia" verwehrt, jetzt untersagt sie den Laien, von denen viele nur formhalber getauft sind, den Zutritt in das Sanktuarium ... Die Liturgie wurde mit der Zeit ein in „Gegenwart" des Volkes vom Klerus gesungenes „Amt". Predigt, Theologie, Symbolik betonen von jetzt an das furchtbare Geheimnis der göttlichen Gegenwart in der Kirche, die Gefahr einer „unwürdigen" Kommunion in diesem Mysterium und die „Mittlerschaft" des Klerus zwischen dem Volk und dem Mysterium.

Diese Entwicklung des Kirchenbewußtseins, die zweifellos gewisse Wesenszüge des christlichen Kultes verhüllt – ohne sie allerdings auszulöschen – war indes notwendig, um durch Jahrhunderte hin den Sinn für das Heilige wachzuhalten. Das war besonders wichtig zu einer Zeit, da die Grenzen zwischen Heiligen und Profanen allgemein verschwammen. Die vom Königtum dieser Welt angenommene, beschützte und benützte Kirche hörte nicht auf zu betonen, daß ihr wahrer Meister der König ist, der da kommen wird, und der sich jetzt noch verbirgt unter den Schleiern des Sakramentes.

Gewisse Christen aber gingen viel weiter. Sie verwarfen die neue „Christliche Gesellschaft" völlig, verließen sie und suchten die Wüste auf, um das übernatürliche und eschatalogische Wesen der Kirche zu erweisen.

Daß die Kirche in den ersten drei Jahrhunderten kein Mönchtum im buchstäblichen Sinne gekannt hat, mag auf den ersten Blick verwundern. Wir wissen heute, wie nahe die Urgemeinde – durch ihre Liturgie, ihre Organisation, ihre Struktur – dem zeitgenössischen Judentum stand, dem ja auch die Apostel alle entstammten. Das Judentum kannte aber eine lange eremitische Tradition, die gerade zur Zeit Christi eine große Erneuerung erfahren hatte: Der heilige Johannes der Täufer war einer ihrer hervorragendsten Vertreter, ihn nahmen sich später auch die christlichen Mönche besonders zum Vorbild. Und hatte der Herr selbst sich nicht zu vierzigtägigem Fasten in die Wüste zurückgezogen, bevor er seinen messianischen Dienst antrat? Der Neue Bund wurde zuerst in der Wüste gepredigt, um gleichsam zu zeigen, daß ein Neuanfang der Geschichte gesetzt sei, und daß die Neue Stadt nichts mit der Alten gemein habe. Wenn die ersten Christen nicht leibhaftig diesem Vorbild gefolgt sind, so deshalb, weil sie in dem Bewußtsein lebten, daß überall, wo sich ihre Gemeinde eingepflanzt hatte, sie doch rings umgeben war von feindlicher Wüste. Der Gegensatz zwischen Kirche und Welt lag für sie ja so offen zu Tage, daß sie gar nicht darauf kamen, ihn durch eine besondere Lebensweise eigens zu betonen; war doch ihr ganzes Dasein nichts anderes, als eine prophetische Ankündigung des kommenden Königtums.

Erst als der Frieden zwischen Reich und Kirche geschlossen war, flohen Christen *zu Tausenden*[3] in die Wüste. Manche lebten dort vereinzelt; andere gründeten Gemeinschaften, in denen sie versuchten, das Ideal der Urgemeinde von Jerusalem zu verwirklichen: „Sie hatten alles gemeinsam; sie verkauften ihre Besitztümer und Güter und verteilten den Erlös unter allen, je nach den Bedürfnissen eines jeden" (Apg 2, 44–45). Ihres prophetischen Amtes im Schoße der Kirche bewußt, pflegten sie, die man bald „Mönche" nannte, die Keuschheit; war es nicht ihre Rolle, das *übernatürliche* Wesen des Königtums Gottes zu künden? „Denn in jenem Königtume heiraten sie weder, noch werden sie verheiratet, sondern werden sie sein wie die Engel im Himmel" (Matth 22, 30). Ihre ständige Beschäftigung war das Gebet, Psalmodie in den Gemeinschaften, das „reine" oder „monologische" Gebet bei den Einsiedlern. Bald begannen sich Mönche auch in Städten anzusiedeln, um hier, mitten im Herzen der neuen Gesellschaft, den gleichen eschatologischen Maximalismus zu bezeugen.

So zahlreiche Irrungen und Verderbnisse es in der mönchischen Gesellschaft auch gab, blieb das christliche Mönchtum im ganzen doch der Lehre wie der hierarchischen und sakramentalen Struktur der Kirche treu und wurde in ihr zu einer dauernden Einrichtung. Das Mönchtum zog im ganzen Mittelalter, im Osten wie im Westen, die Elite der christlichen Gesellschaft in seine Mitte, so daß es dazu kam, daß seit Ende des sechsten Jahrhunderts im Osten das Bischofsamt Mönchen vorbehalten blieb, und daß später im Westen das Ideal des mönchischen Zölibats auf den ganzen Klerus ausge-

dehnt wurde. Die moralische Autorität der Mönche erwies sich auch als zuverlässigster Widerstand gegen einen Prozeß der Verstaatlichung, dem die Kirche zu Zeiten ausgesetzt war. Unter den Mönchen pflanzten sich die großen Traditionen der Mystik und Heiligkeit fort, die zu allen Zeiten die Ostkirche geistig befruchtet haben.

Die Errichtung jenes „Standes der Christenheit" in der griechisch-römischen Welt im vierten Jahrhundert machte aber den Streitgesprächen um die rechte Lehre, die das Christentum der ersten drei Jahrhunderte schon gekannt hatte, kein Ende. Die Herrschaft Konstantins und seiner unmittelbaren Nachfolger fiel mit der arianischen Krise zusammen, auf die fast unmittelbar wieder die christologischen Streitigkeiten folgten; und schließlich wurde im achten Jahrhundert das Reich des Ostens durch den großen Bilderstreit erschüttert.

Vor Konstantin hatte die Kirche, angewiesen auf ihre eigene Kraft, Schismen und Häresien zu bekämpfen gehabt. Ein jeder Bischof übte im Schoße seiner Kirche das Lehramt aus, saß auf dem „Stuhle Petri". Ihm oblag die Entscheidung in Streitfragen über den Glauben und die Verurteilung der Häretiker. Es kam aber vor, daß Uneinigkeit unter den Bischöfen oder die Ausbreitung einer Irrlehre ein noch feierlicheres Zeugnis für die christliche Wahrheit forderten: Ein solches Zeugnis wurde dann auf Konzilen abgelegt. Mit Absicht gebrauchen wir hier das Wort „Zeugnis", um die wahre Bedeutung dieser Zusammenkünfte zu bezeichnen: Teilhaft der gleichen Gnade und ebenbürtig in ihrem Amte, versammelten sich die Bischöfe nicht etwa, um dieser

Gnade, die doch ein jeder von ihnen in Vollheit besaß – in *solidum,* nach einem Ausdruck des Hl. Kyprian von Karthago – irgend etwas hinzuzufügen, sondern vielmehr, um durch ihre Einmütigkeit für die wahre Lehre Zeugnis zu geben. Deswegen konnten die Konzile auch nie eine den heutigen Parlamentssitzungen verwandte Prozedur annehmen: es ging ja nicht darum, die Meinung einer Mehrheit obsiegen zu lassen, sondern vielmehr darum, daß durch alle die wahre geoffenbarte Lehre angenommen werde. Haben nicht häretische Mehrheiten – Arianer, Monophysiten, Ikonoklasten – „falsche Konzile" abgehalten? Die Tatsache der „Mehrheit" allein konnte also nicht als unfehlbares Kriterium dienen; und schließlich hat die Kirche doch einem hl. Athanasios oder einem hl. Maximos, die jeder für eine Weile fast ganz allein im Kampf für die Wahrheit gestanden waren, ihre Anerkennung gegeben. Die „Falschen Konzile" haben aber der Konzilseinrichtung selbst ebensowenig einen ernsten Schlag versetzen können wie häretische Bischöfe die Autorität des Bischoftums erschüttern. Ohne je für unfehlbar gehalten worden zu sein, waren die Bischöfe – sei es einzeln oder auf einem Konzil versammelt – die ordentlichen Zeugen der wahren Lehre, und sie sind es also auch, die schließlich den Sieg der Orthodoxie über die Häresie bezeugen. Nach zeitweiligen Triumphen der Häresie haben die Konzile, auf denen sich die orthodoxe Einmütigkeit darstellte, dann von neuem die geoffenbarte Wahrheit erwiesen.

Diese kirchlichen Regeln fuhren im 4. Jahrhundert fort, allgemein wie bisher anerkannt zu werden. Doch ermöglichte die kaiserliche Unterstützung jetzt eine

häufigere, regelmäßigere und umfassendere Abhaltung von Konzilen. So beschloß Kaiser Konstantin, beunruhigt über das Ausmaß der arianischen Krise, die Einberufung eines „ökumenischen" Konziles, das den Episkopat der ganzen „bewohnten Welt" versammeln sollte.

Zwei wichtige Elemente unterschieden die Ökumenischen Konzile von denen, die vor Konstantin abgehalten worden waren: Sie wurden vom Kaiser einberufen, und ihre Entscheidungen wurden als Gesetze des Christlichen Reiches betrachtet. Hatte die Kirche Verbindlichkeiten dem Reich gegenüber angenommen, so war seinerseits das Reich verpflichtet, den orthodoxen Glauben zu schützen. Es war unter diesen Umständen verständlich, daß der Kaiser eine genaue Definition dieses Glaubens verlangte, um den politischen und juristischen Apparat des Staates für ihn einsetzen zu können. Das war, vom Standpunkt des Reiches aus, die eigentliche Aufgabe der Ökumenischen Konzile.

In der Tat fügte sich die Kirche und ihre Tradition nie ganz in diese kaiserlichen Interessen. Die Ökumenischen Konzile wurden keinen Augenblick zu automatischen Organen der Lehrunfehlbarkeit. Sie gewannen selten unmittelbar den Anhang der gesamten Kirche. Das Erste Ökumenische Konzil, das von Nizäa 325, stieß fast ein halbes Jahrhundert lang auf Ablehnung, bevor es von allen angenommen und zum Idealbild eines Ökumenischen Konzils schlechthin wurde. Und einmal, 449 zu Ephesus, wurde ein formell „ökumenisches" Konzil gehalten, das dann verworfen wurde und in die Geschichte als das „Räuberkonzil" einging. Das Konzil von Chalkedon 451 aber, das in einer

außerordentlichen Atmosphäre der Freiheit stattfand, die verschiedenen theologischen Strömungen würdig repräsentierte und, wie es schien, besonders geeignet war, eine versöhnliche Synthese zu finden, ist von den nichtgriechischen Teilen des Ostreiches nie angenommen worden.

Ein abendländischer Christ unserer Tage mag ziemlich bestürzt sein über einen solchen Mangel an Genauigkeit und verläßlichen Kriterien. Als Katholik ist er gewöhnt, die Tradition in den Grenzen des Römischen Lehramtes zu begreifen, als Protestant, in denen der Schrift allein, und kann nur schwer die Art und Weise erfassen, die es der kirchlichen Kontinuität erlaubt, sich im Wirrsal dogmatischer Kontroversen organisch auszudrücken. Er bevorzugt die durch das mittelalterliche Papsttum im Westen eingerichtete scheinbare Sicherheit oder nimmt Zuflucht zum Prinzip der *sola scriptura.* Der Römische Katholik wird meinen, eine „dogmatische Entwicklung" sei notwendig gewesen, damit etwas Ordnung in das Chaos der ersten Jahrhunderte gebracht und ein Römisches Lehramt, das die Kirchenväter nur implicite anerkannt hätten, explicite werde. Der Protestant aber wird die Berechtigung der dogmatischen Streitigkeiten allgemein ablehnen, in dem Maße, als da nach seiner Meinung die Gegenspieler sich von der geschriebenen Offenbarung entfernt hätten. Der orthodoxe Historiker sieht dagegen in der Geschichte der ökumenischen Konzile ein deutliches Zeichen der beständigen Treue Christi zu seiner Kirche, eine wunderbare Treue, die in ausschließlicher Weise keine Institution juristisch präzise auszudrücken vermag. Gewiß, die theologischen Handbücher sprechen

von der Unfehlbarkeit der Ökumenischen Konzile; doch ist es eine evidente Tatsache, daß heute als ökumenisch anerkannte Konzile diese Anerkennung nicht automatisch gefunden haben, und daß andere, die formell bestimmt waren, ökumenische Konzile zu werden, verworfen worden sind. Russische Theologen des 19. Jahrhunderts, namentlich A. S. Chomjakow, betonten sehr die Bedeutung dieser „Rezeption" der Konzilsbeschlüsse durch die Gesamtkirche und waren nicht die einzigen, die es taten. Doch wäre es falsch, diese Auffassung der „Rezeption", wie es leider oft geschieht, der Lehre von der Unfehlbarkeit der Konzile entgegenzustellen. Ein wahrhaft repräsentatives, in Christi Namen versammeltes Ökumenisches Konzil wird zuverlässig die Inspiration des Heiligen Geistes empfangen und unfehlbar sein. Es ist aber Sache des Geistes und der von ihm geführten Kirche, zu entscheiden, ob eine ökumenische Versammlung wirklich ihre Aufgabe erfüllt hat. Das Konzil ist kein äußerliches Organ am Leibe der Kirche. Im Grunde ist die Unfehlbarkeit der Kirche einzig vom Geiste der Wahrheit, der den gesamten Organismus der Kirche ganz durchwohnt, bestimmt. Dieser Organismus hat sein eigenes Gesetz, das Gesetz des Geistes, und seine eigene Struktur, die hierarchische Struktur der Kirche, die beide dem bewußten persönlichen Bekenntnis des wahren Glaubens durch alle und in allem anheimgegeben sind.

Historisch gesehen, stellt für die orthodoxen Christen die Zeit der Ökumenischen Konzile eine *normative* Periode dar. Denn damals – und nicht im Laufe späterer Perioden, wie es sich für die westliche Christenheit verhält – ist in großem Maße der dogmatische

und kanonische Ausdruck des orthodoxen Glaubens in der uns heute bekannten Gestalt definiert worden.

Die Orthodoxe Kirche erkennt sieben Konzile als Ökumenische an [4].

1. Das Erste Konzil von Nizäa (325), das den Arius verurteilte und den fleischgewordenen Sohn Gottes als dem Vater „wesensgleich" definierte.

2. Das Erste Konzil von Konstantinopel (381), das den Folgen der arianischen Krise eine Lösung gab; ihm schreiben die Quellen des folgenden Jahrhunderts auch die Annahme des sogenannten nizäo-konstantinopolitanischen „Symbolons", unseres *Credo*, zu.

3. Das Konzil von Ephesus (431), das die Häresie des Nestorius verdammte und erklärte, daß in Christus nicht ein Nebeneinander zweier Personen sei — Gottes und eines Menschen Namens Jesu — sondern, daß Gottheit und Menschheit in einer einzigen Person („Hypostasis") vereint sind, in der des Wortes, des Sohnes Gottes. Demzufolge ist Maria, die Mutter Jesu, Gottgebärerin (Theotokos).

4. Das Konzil von Chalkedon (451), das in der Erkenntnis der Existenz einer einzigen Person in Christus die „Monophysiten" verdammte, welche sich weigerten, die beiden Begriffe Person („Hypostasis") und Natur („Physis") zu unterscheiden und sagten, wenn Christus eine Person sei, könne er nicht zwei Naturen haben, sondern nur eine, nämlich seine Gottheit. Das Konzil dagegen bestand auf den beiden Naturen in der einigen Person des fleischgewordenen Wortes und erklärte die göttliche und die menschliche Natur vereint, „ohne sich zu vermischen, noch zu verändern, ohne sich zu teilen,

noch zu trennen". Darauf verließen zahlreiche morgenländische nicht-griechische Kirchen (Kopten, Äthioper, Syro-Jakobiten, Armenier) die Orthodoxe Kirche und nahmen monophysitische Bekenntnisse an.

5. Das Zweite Konzil von Konstantinopel (553): Kaiser Justinian, bemüht, den Monophysiten die Rückkehr in die Kirche zu ebnen, versuchte, ihnen zu beweisen, daß das Konzil von Chalkedon nicht in den Nestorianismus gefallen sei, und berief deshalb dieses neue Konzil (der „Drei Kapitel") ein, auf dem drei nestorianischer Tendenzen verdächtige Theologen des fünften Jahrhunderts verurteilt wurden.

6. Das Dritte Konzil von Konstantinopel (680), das eine Abart des Monophysitismus, den Monotheletismus, verdammte. Nach den Monotheleten hatte Christus wohl zwei Naturen, aber nur einen, den göttlichen Willen (auch „energeia"). Das Konzil stellte fest, daß die Menschheit in Jesus Christus nicht eine abstrakte Wirklichkeit sei, sondern, daß sie sich durch einen eigenen Willen manifestiert, der sich in allen Stücken frei dem göttlichen Willen unterwirft. Christus hat also zwei Willen.

7. Das Zweite Konzil von Nizäa (787), das die orthodoxe Lehre von den Bildern („Ikonen"), die Christus und die Heiligen darstellen, definiert. Das Wort Gottes ist wahrhaft Fleisch und wahrer Mensch geworden. Deshalb kann er dargebildet werden, wie auch die Heiligen dargebildet werden können. Diese Bilder sind zu verehren, der Dargestellte ist aber der wahre Gegenstand der Verehrung. Doch können die Bilder nicht Gegenstand eines „Kultes" *(latreia)* sein, wie er Gott alleine gebührt. Die Bilderverehrung war von

mehreren „ikonoklastischen" byzantinischen Kaisern bekämpft worden.

Das Werk der Ökumenischen Konzile beschränkte sich aber nicht allein auf den dogmatischen Aspekt des kirchlichen Lebens, sondern bezog sich auch auf die Struktur und Administration der Kirche.

In der vorkonstantinischen Epoche ordnete keine strikte juristische Regel die Beziehungen zwischen den lokalen Kirchen. Diese Beziehungen ergaben sich aus dem allen Christen gemeinsamen Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einem einzigen Herrn und zu einer einzigen katholischen Kirche. Ihre Einheit tat sich praktisch bei Bischofsweihen kund, die in der Kirche, die ihren Hirten verloren hatte, die Gegenwart mehrerer Bischöfe der Umgebung zur Weihe eines neuen Bischofs heischten. Solche Bischofsweihen gaben Gelegenheit zu Konzilen, die dann bald zu einer regelrechten Einrichtung wurden. Die Lokalkirchen gruppierten sich zu Provinzen, die im allgemeinen der administrativen Einteilung des Reiches entsprachen. Es wurde Brauch, daß die Bischöfe großer Städte, Leiter wohlhabender und volkreicher Gemeinden, den Konzilen voranstanden. Sie übten keine besondere Gewalt über ihre Amtsgenossen aus, sondern man erkannte ihnen eine Autorität *de facto* zu. Oft wurde ihre Stimme bei gemeinsamen Beschlüssen ausschlaggebend.

Die Konzile der konstantinischen Epoche legten den gegebenen Tatbestand dann in juristischer Form fest: Das wurden die *Kanons* der Kirche.

Die Gesetzgebung des Konzils von Nizäa (325) dient vor allem dazu, die Verwaltung der Kirche mit der des nunmehr christenfreundlichen Reiches abzustimmen. Die

Lokalkirchen gruppieren sich im Rahmen der Grenzen einer Zivilprovinz, und das jetzt regelmäßig versammelte Provinzialkonzil wird von dem Bischof der Hauptstadt, dem „Metropoliten" präsidiert. Der Kanon 6 macht eine Ausnahme zu Gunsten dreier Metropoliten, des von Rom, des von Alexandrien und des von Antiochien, weil deren praktische Autorität zu jener Zeit weit über den Rahmen einer einzigen Provinz hinausging. Ihnen gibt das Konzil von Nizäa offiziell das Recht der Bestätigung der Bischofswahlen in mehreren Zivilprovinzen. Für diese Entscheidung war die überragende Bedeutung dieser drei damals menschenreichsten Großstädte des Imperiums bestimmend. In späterer Zeit versucht man dann, den Kanon 6 des Konzils von Nizäa mit Berufung auf den *apostolischen* Ursprung dieser drei Kirchen zu erklären, ein Argument, dem ein objektiver Historiker nicht beistimmen kann, weil das Konzil es mit keinem einzigen Worte erwähnt und es auf andre Kirchen noch vorteilhafter anwendbar wäre, und sei es nur für die von Jerusalem, der im Kanon 7 ehrend Erwähnung getan wird. Doch der Bischof von Jerusalem wird vom Ersten Konzil von Nizäa dem Metropoliten von Cäsaräa in Palästina unterstellt.

Das Zweite Ökumenische Konzil (Konstantinopel 381) schafft eine ähnliche Ausnahme zu Gunsten der Kirche von Konstantinopel, von jetzt an mit dem Titel belegt „Das Neue Rom", die Reichshauptstadt, wobei aber der Vorrang des Alten Rom bestehen bleibt (Kanon 3).

Noch später, so nach Chalkedon (451) finden wir das Römische Weltreich unter fünf „Patriarchen" aufge-

teilt – von Rom, von Konstantinopel, von Alexandrien, von Antiochien, von Jerusalem –, deren besonderes Vorrecht der Vorsitz bei den Wahlen der Provinzialmetropoliten ist, die ihrerseits die Bischöfe ihrer jeweiligen Provinz weihen[5]. Die Novellen Kaiser Justinians nennen dann die fünf Patriarchen auch die fünf Sinne des Reiches.

Die fortschreitende Entwicklung der kirchlichen Verwaltungsstruktur ging nicht ohne Hindernisse vor sich. So war seit dem fünften Jahrhundert der Keim eines möglichen Konfliktes hinsichtlich der genauen Rolle der Kirche von Rom fühlbar. Während für die auf den Ökumenischen Konzilen immer in großer Mehrheit vertretenen Morgenländer die allgemein anerkannten Römischen Vorrechte mit der zahlenmäßigen Bedeutung der Kirche von Rom und mit der Tatsache ihres Sitzes in der alten Reichshauptstadt ihre Hauptbegründung fanden, war man sich in Rom bewußt, daß ein solches Verständnis zu einem völligen Verschwinden des Römischen Vorranges führen konnte. War Konstantinopel nicht die neue Hauptstadt, fähig, den Glanz des Alten Rom in den Schatten zu stellen? Aber im Westen war Rom die *einzige* „apostolische" Kirche. In Rom wurden seit alters die Reliquien der Apostel Petrus und Paulus verehrt. Für den christlichen Westen war Rom zweifellos das Zentrum des Christentums. Die Römischen Päpste versuchten deshalb – namentlich Leo der Große (440–461) – sich der fortschreitenden Erhebung des Sitzes von Konstantinopel entgegenzustellen. Das gelang ihnen jedoch nur für sehr kurze Zeit, denn diese Erhebung entsprach dem Stand der Dinge. Seit dem Patriarchen Johannes dem Faster (582–595) trugen die

Bischöfe des Neuen Rom den Ehrentitel „Ökumenischer Patriarch". Dieser reine Ehrentitel galt indes nicht der Unterdrückung des Römischen Vorrangs.

Wie dem auch sei, zweifellos begannen sich im Hintergrunde dieses Konfliktes zwei Ekklesiologien entgegenzusetzen, beide mit einem anderen Verständnis des von allen Rom zuerkannten Vorranges. Den einen war dieser Vorrang direkt apostolischen Ursprunges, also „göttlichen Rechtes", den anderen war er „kirchlichen Rechtes", in seinem genauen Gehalt von den Konzilen bestimmbar, und wirkkräftig nur mit Einverständnis und unter Kontrolle der übrigen Kirchen. Die Gesetzgebung der Ökumenischen Konzile begünstigt deutlich die letztere Auffassung [6].

Es ist hier nicht möglich, noch länger bei der Geschichte der Konzile zu verweilen; der Hinweis auf ihre Bedeutung für die Orthodoxe Kirche möge genügen. Spätere Kirchenschriftsteller gingen so weit, die sieben Ökumenischen Konzile mit den sieben Säulen der Weisheit oder den sieben Gaben des Heiligen Geistes zu vergleichen. Dieser an die Siebenzahl gebundene Symbolismus hat freilich nur relativen Wert, er zeigt die Hochschätzung der Konzile in der Tradition, stellt aber keine objektive theologische Gegebenheit dar. Wenn die Orthodoxe Kirche außer den sieben aufgezählten Konzilen kein anderes als Ökumenisches Konzil anerkennt, so behauptet sie weder, ihr Lehramt sei an eine bestimmte historische Epoche gebunden, noch, daß nicht andere Konzile und andere Zeugen der Tradition — wie Kirchenväter und liturgische Texte — für die Wahrheit Zeugnis zu geben vermöchten. Wie wir noch

sehen werden, haben allgemein anerkannte lokale Konzile im 14. Jahrhundert die orthodoxe Gnadenlehre definiert, andere im 17., 18. und 19. Jahrhundert ähnliche Bedeutung gewonnen.

Die sieben von der Orthodoxen Kirche anerkannten Ökumenischen Konzile haben alle in ganz besonderen geschichtlichen Verhältnissen stattgefunden, in denen des Christlichen Reiches. Bleibt ihrem Wesen nach die Kirche auch allzeit die gleiche, so ändern sich notwendig doch die Verhältnisse, in denen sie lebt. Man kann deshalb heute nicht genau die Formen und Prozeduren, in denen die alten Konzile stattgefunden haben, wiederholen. Das Leben selbst schafft neue Formen und bedingt die entsprechende Prozedur, deren natürliche Entwicklung von der Dauerhaftigkeit der Wahrheit in der Kirche nichts mindert. Wenn übrigens die Römisch-katholische Kirche *zwanzig* Konzile als „ökumenische" betrachtet, kann sie doch nicht behaupten, die letzten seien den ersten in *Form* und *Prozedur* wirklich ganz genau entsprechend... In der Tat ist der Begriff „ökumenisch" bei seiner Anwendung auf Wirklichkeiten ganz verschiedener Art heute ein *sehr unklarer Begriff* geworden. Doch zählt im letzten nicht die Zahl der als „ökumenisch" oder nicht ökumenisch geltenden Konzile, sondern das Selbstbewußtsein und das Wahrheitsbewußtsein der Kirche. Was die Orthodoxe Kirche betrifft, so erklärt sie sich dem Glauben der alten Konzile – dieses dem christlichen Osten wie dem christlichen Westen gemeinsamen Erbes – treu und ist sich bewußt, diese Eine Kirche zu sein, welche die Ökumenischen Konzile damals zum Ausdruck gebracht haben.

III.
SCHISMA UND UNIONSVERSUCHE

Das Schisma zwischen Byzanz und Rom ist gewiß das tragischste Ereignis der Kirchengeschichte. Die christliche Welt spaltete sich in zwei Hälften, und diese noch immer andauernde Spaltung bedingt in weitem Maße das Geschick des Ostens wie des Westens. Die Kirche des Ostens, welche behauptete — und nicht aufhört zu behaupten — wesenhaft die wahre Kirche Christi zu sein, sah ihr kulturelles und geographisches Wirkungsfeld begrenzt; historisch gesehen, floß die Kirche zusammen mit der rein byzantinischen Welt. Die Kirche des Westens aber verlor — vom orthodoxen Gesichtspunkt aus — das doktrinale und ekklesiologische Gleichgewicht des Urchristentums; und dieser Gleichgewichtsverlust führte zur Reaktion im 16. Jahrhundert, nämlich zur Reformation.

Bei voller Erkenntnis des Umfanges dieses Unglücks wäre es doch verfehlt, romantisch von einer „ungeteilten Kirche" zu träumen, die durch die ersten neun Jahrhunderte hin unangefochten bestanden hätte. Die christliche Gemeinschaft hat von ihren Anfängen an Schismen und Häresien gekannt. Eine gewichtige und dauernde Abspaltung brachten die christologischen Streitigkeiten des 5. und 6. Jahrhunderts, verließen doch

ganze Völker – Ägypter, Äthioper, Armenier, breite Schichten des syrischen Volkes – die Gemeinschaft der orthodoxen „Großen Kirche" und gaben ihr den verächtlichen Beinamen „melkitisch" oder „imperial". Die Orthodoxe Kirche büßte so die Gemeinschaft der altehrwürdigen nicht-griechischen morgenländischen Traditionen – der Semiten und Kopten – ein und fand sich auf den griechisch-römischen Kulturraum beschränkt. Der aber spaltete sich im 9. und 11. Jahrhundert wieder in zwei Teile längs der sprachlichen und politischen Grenze, die damals die alte römische Welt durchlief.

Diese verschiedenen Trennungen dürfen indes nicht nur als eine Art fortschreitender Provinzialisierung der Kirche verstanden werden. Die griechische wie die lateinische Kirche haben beide die Zeichen echter Katholizität bewahrt, weder die eine noch die andere wurde Nationalkirche. Beide blieben eminent missionarisch. Während Rom die Evangelisierung der jungen „barbarischen" Völker im nördlichen Europa verfolgte, bekehrte Byzanz die Slawen und bemühte sich durch alle Jahrhunderte seiner Geschichte um Heimholung der monophysitischen Christentümer des Ostens. Hinter den sprachlichen, kulturellen und politischen Ursachen der Trennung liegen in jedem Fall noch tiefe Lehrunterschiede. Am Beginn des Schismas finden sich theologische und untheologische Beweggründe unentwirrbar vermischt, man darf weder die einen noch die anderen leugnen. Doch werden wir sehen, daß letztlich rein *theologische* Gründe den Ausschlag geben. Denn sie verhindern die Beilegung der Schwierigkeiten und lassen die Versuche zur Wiedervereinigung scheitern. Sie bil-

den bis heute den Hauptwiderstand gegen den „ökumenischen" guten Willen.

Wir haben oben gesehen, daß sich schon in der Zeit vom 4. bis 8. Jahrhundert eine gewisse ekklesiologische Spannung zwischen dem christlichen Osten und dem christlichen Westen fühlen ließ in bezug auf den rechten Sinn des Römischen Vorrangs. Doch war diese Spannung bei der absichtlichen Zweideutigkeit der Höflichkeiten byzantinischer Patriarchen den Päpsten gegenüber nicht immer sichtbar. Die Päpste ihrerseits hüteten sich, ihre Ansprüche – die unmittelbare Jurisdiktionsgewalt über die Gesamtkirche – auf die Spitze zu treiben, standen sie damit doch im Gegensatz zu den traditionellen Gepflogenheiten der Kirche. Im 9. Jahrhundert aber tritt die latente Spannung klar zu Tage und führt zu offener Gegnerschaft.

Den Hintergrund des Konfliktes bildet die Entstehung des Karolingerreiches im Westen.

Unsere Geschichtsbücher pflegen Karl den Großen meist zu seinen Gunsten als den Erneuerer eines seit dem 5. Jahrhundert verschwundenen Römischen Reiches zu schildern. Vom Papste im Jahre 800 gekrönt, habe er sich – so kommt es im allgemeinen heraus – auf einen Thron gesetzt, der vor ihm unbesetzt geblieben war. In Wirklichkeit aber war Karl für seine Zeitgenossen einfach ein Usurpator. Das legitime Römische Reich mit seiner Hauptstadt Konstantinopel hatte nie aufgehört zu bestehen und erstreckte sich von Rechts wegen auf das ganze christliche Universum. So war es gerade ein Herzanliegen des Frankenkönigs, die Anerkennung Konstantinopels, des Neuen Rom, zu erhalten.

Als das Projekt einer Heirat zwischen Karl und der herrschenden Kaiserin Irene gescheitert war, beschloß der Frankenkönig, den Herrschaftsanspruch Konstantinopels zu untergraben. Dazu diente ihm als eines der zu Hilfe genommenen Mittel die Anklage wegen Häresie. Der Kaiser des Ostens könne nicht mehr als Nachfolger der christlichen *basileis* anerkannt werden, denn er verehre die Bilder und bekenne den Ausgang des Heiligen Geistes „vom Vater durch den Sohn" und nicht „vom Vater und dem Sohne". Diese Anschuldigungen, von Karl in den 792 dem Papst übersandten berühmten *Karolingischen Büchern* (Libri Carolini) vorgebracht, stellen sich ausdrücklich gegen die Entscheidungen des Zweiten Konzils von Nizäa (787) und eröffnen die endlose griechisch-lateinische Kontroverse über das *Filioque*[1]. Mehrere westliche Bischöfe und Theologen — so Paulinus von Aquileia, Theodulf von Orleans, Smaragd Abt von Saint-Mihiel — stürzten sich alsbald unter dem Patronat des Aachener Hofes in die antigriechische Kontroverse. Und im Jahre 799 konnte Alkuin an Karl schreiben[2]:

„Drei Personen sind bis heute gestanden am Gipfel der Hierarchie in der Welt: 1. Der Repräsentant der apostolischen Hoheit, Vikar des seligen Petrus ... 2. Folgt dann der Inhaber der kaiserlichen Würde, der die weltliche Gewalt ausübt im Zweiten Rom ... 3. Folgt dann die königliche Würdigkeit, die der Herr Jesus Christus Euch vorbehalten hat ... Jetzt bist es Du, auf den die Kirchen Christi sich stützen, von Dir erwarten sie das Heil ..."

Man sieht, in welchem Geiste sich das neue Reich des Westens gründete. Es liegt eine offenkundig zäsaropa-

pistische Theorie vor – angeregt vielleicht durch das Beispiel der ikonoklastischen Kaiser des Ostens, von denen Karl zumindest teilweise die Theologie entlehnt hatte – die gleichzeitig die Traditionen des Papsttumes wie des Kaisertumes ausstechen wollte.

Zum Glück widerstand die Kirche von Rom, obwohl im großen und ganzen der Politik Karls wohlgesinnt, fest seinen doktrinalen Angriffen gegen den Osten. Papst Hadrian I. (772–795) und Papst Leo III. (795–816) verteidigten das Konzil von Nizäa und mißbilligten ausdrücklich die Interpolierung des Symbolons. Wir haben ihnen das gewaltige Verdienst zuzuerkennen, noch für etliche Zeit die Einheit der christlichen Welt aufrechterhalten zu haben. Als dann schließlich politisches Interesse die Byzantiner bewegte, das Karolingerreich – mit Vorbehalten allerdings – anzuerkennen, hörten die antigriechischen Attacken im Westen auf, hinterließen aber ihre Spuren, vor allem schriftliche Dokumente, die bald wieder neue Wirkungen hervorriefen.

Das Schwerwiegendste war in der neuen, mit dem Erscheinen des Reiches Karls des Großen gegebenen Lage im Westen das Übergewicht eines neuen christlichen Typs, deren Vertreter den ehedem „barbarischen" Ländern des nördlichen Europas entstammten und nur eine sehr entfernte Ahnung hatten von der römisch-byzantinischen Welt, in der die Väter der Kirche gelebt und die Konzile stattgefunden hatten. Besonders schwerwiegend war die Tatsache, daß die Aachener Gelehrten sich im Gegensatz zum Christlichen Osten selbst zu bestimmen versuchten. Die *Libri Carolini* und die ganze von ihnen angeregte Literatur hatte kein anderes

Ziel. Die Byzantiner besaßen wohl die Weisheit, den doktrinären Angriffen Karls des Großen überhaupt keine Beachtung zu widmen, waren aber weit davon entfernt, der jungen karolingischen Kultur jenes Verständnis und Wohlwollen entgegenzubringen, das die Ecken hätte runden können. So konnte Kaiser Michael der Dritte im Jahre 864 äußern, die lateinische Sprache sei ein „barbarischer" oder „skythischer" Dialekt, unfähig, theologische Feinheiten auszudrücken. Diese Selbstzufriedenheit der alten Zivilisation, die sich eines Photios und eines Psellos rühmen konnte, als der mittelalterliche Westen eben anfing, seine ersten eigenen Buchstaben zu kritzeln, verhinderte die Byzantiner, die neue theologische Haltung der fränkischen Christenheit ernst zu nehmen.

Nur die Kirche von Rom war hier in der Lage, Brücken zu schlagen. Sie war die einzige religiöse Autorität, welche die Franken scheuten, und bewahrte zugleich in ihrem Schoße soviel griechische Tradition, um Osten und Westen gleichermaßen verstehen zu können. Wir haben gesehen, wie die Römischen Oberhirten Karl dem Großen gegenüber ihr höchstes Schiedsrichteramt würdig verwalteten. Dafür wußte im folgenden Jahrhundert Photios Papst Leo III. auch ausdrücklich Dank zu sagen [3].

Die Konflikte brachen im 9. wie im 11. Jahrhundert erst dann aus, wenn die politischen Interessen des Frankenreiches mit den kanonischen Ansprüchen Römischer Päpste sich verbanden zu einer gemeinsamen Front gegen den Osten.

Seit dem 8. Jahrhundert ist die Papstgeschichte beherrscht vom Problem der Beziehungen zum Franken-

reich. Zuerst im 8., dann im 10. und 11. Jahrhundert noch stärker, finden sich die Römischen Bischöfe in ziemlicher Verlegenheit gegenüber dem aufkommenden Zäsaropapismus. Doch den Päpsten gelingt seine Abwehr. Papst Nikolaus im 9. Jahrhundert ist zu nennen, vor allem dann der große Theoretiker des mittelalterlichen Papsttums Gregor VII. (1073–1081), dessen Haltung sich schon durch die Regierung seiner kurzfristigeren Vorgänger Leo IX. (1049–1054) und Nikolaus II. (1059–1061) vorbereitet findet. Diese Reaktion des Papsttums, die zu einem Triumph über das Reich führt, hängt zusammen mit einem neuen Bewußtsein des Römischen Vorrangs. Denn, um Friedrich II. nach Canossa kommen zu lassen, mußte der Römische Stuhl mehr sein als nur das Patriarchat des Westens, mehr als ein apostolischer Sitz unter anderen. Aus seinem Vorrang der Ehre und Autorität mußte eine universale und absolute Jurisdiktionsgewalt werden.

Antirömische Polemiker sprechen von diesem Vorgang oft als von einer grauenhaften Anmaßung des Papsttums, ja von päpstlichem Imperialismus. Doch diese Ansicht verfehlt das Wesentliche. Die großen Reformpäpste suchten aufrichtig das Wohl der Kirche und ihre Unabhängigkeit, sie bekämpften die Simonie und reformierten die Sitten des Klerus, sie bereiteten den Aufstieg eines christlichen Europas und einer neuen Zivilisation vor. Doch waren diese fast alle aus dem nördlichen Europa stammenden und der Bewegung von Cluny eng verbundenen großen Hierarchen selbst Erben einer karolingischen Zivilisation, die sich selbst bestimmt hatte im Gegensatz zum christlichen Osten und sich entwickelt hatte außerhalb der Bahnen der

Überlieferung der alten Kirchenväter. Die rein lateinische und westliche Zivilisation war den Päpsten und Kaisern des Westens gemeinsam. Deshalb nahm schließlich der Gegensatz zwischen Priestertum und Kaisertum politische Formen an. Die Päpste wendeten gegen den Kaiser dessen eigene Waffen, eigneten sich dessen Methoden an und wurden am Ende solidarisch mit dem Wunsche, das Ansehen des legitimen Römischen Reiches, des von Konstantinopel, zu untergraben. Ein orthodoxer Historiker kann aber die Redlichkeit der Reformpäpste und ihren Eifer für das Wohl der Kirche nicht in Zweifel ziehen. Er wird einfach den theologischen und ekklesiologischen Gehalt einer gewissen Machttheorie beurteilen und sie dem Evangelium wesensfremd finden. Er wird der Entwicklung des mittelalterlichen Papsttums keine absolute Anerkennung geben können, und er wird in ebendieser Entwicklung den Ursprung all der säkularistischen, reformatorischen und antiklerikalen Tendenzen und Reaktionen sehen, deren der Westen in der Folge ein Schauplatz wurde.

Bei ihrem Reformwerk für die Kirche des Westens hatten die Päpste auch die Ausdehnung ihrer Reformen auf den Osten im Auge. Doch ihre Bemühungen in dieser Richtung mißlangen. Dieses Scheitern aber trug erst recht dazu bei, die Bande der Einheit einer auf sich selbst bezogenen, monolythischen westlichen Christenheit noch enger zu knüpfen.

Nikolaus der Erste (858–867) war zweifellos der größte der Reformpäpste jener Epoche. Im Westen hatte er ein in drei Königtümer geteiltes Karolingerreich vor sich, im Osten ein Griechisches Reich, das bald Schauplatz eines heftigen Streites zwischen zwei

religiösen Parteien wurde. In beiden Fällen rief man, ganz der Tradition gemäß, sein Schiedsrichteramt an. Hatten aber seine Vorgänger Schiedsrichter zu sein *zwischen* zwei Christentümern, fiel es ihm zu, die inneren Spannungen eines jeden der beiden zu lösen. Das gab ihm Gelegenheit, hie und dort zu versuchen, die Reformen voranzutreiben, die er für notwendig hielt.

Wir können uns hier nicht verbreiten über die Krise, die mit der Scheidungsgeschichte Lothars des Zweiten zusammenhängt. Geschickt die Rivalität Lothars zu seinen Oheimen Karl dem Kahlen und Ludwig dem Deutschen ausspielend, gelang es dem Papst, die Beschlüsse mehrerer Konzile des Fränkischen Episkopates aufzuheben, trotz entrüsteten Protestes die Erzbischöfe von Köln und Trier in Rom zu richten, und schließlich auch die Zivilgewalt zu beugen. Infolge einer heftigen Fehde mit Hinkmar, Erzbischof von Reims, trachtete er im Westen die Rechte der Metropoliten – die, wie wir gesehen haben, vom Ersten Konzil von Nizäa eingerichtet sind – zu beseitigen und ein System aufzurichten, das die Gesamtheit des Episkopates unmittelbar dem Römischen Stuhl unterwirft. Zur Stütze der neuen päpstlichen Politik berief sich die Römische Kurie fortan – und zwar aus gutem Glauben – auf die berühmten „Falschen Isidorier", die gerade zu jener Zeit aufgetaucht waren und der Gesetzgebung der alten Konzile ein neues System einer Römischen Monarchie unterschoben [4].

Dies alles hätte ohne schwerwiegende Folgen für die Beziehungen zum Osten bleiben können. Man hätte Präzedenzfälle heranziehen können – so namentlich

den von Alexandria – zu Gunsten der Zentralisierung der kirchlichen Gewalt in den Händen mächtiger Patriarchen. Aber Nikolaus betrachtete bereits seine Reformen eindeutig im Spiegel eines Rechts, das besonders dem Römischen Stuhl eigen war und folglich universellen Wert besaß. Und gerade in diesem Punkte stieß er auf den Widerstand der Kirche des Ostens.

In Konstantinopel mußte 857 Patriarch Ignatios seinen Thron an Photios abtreten, der ein großer Gelehrter und Kenner des Altertums war, gleichzeitig Theologe und Politiker. Den Anlaß zu diesem Wechsel gab die kaiserliche Regierung. In Byzanz, wie übrigens auch im Westen, verweigerte man dem Kaiser nicht ein gewisses Aufsichtsrecht über die Patriarchatswahlen. Dies Recht bedingte auch eine gewisse Zuständigkeit des Patriarchen in politischen Dingen. Stiftete doch die Dyarchie von Kaiser und Patriarch die eigentliche Grundlage der byzantinischen Theokratie. Aber es wäre nach dem oben schon Dargelegten völlig verfehlt, dieses System – besonders nach der Niederwerfung der Ikonoklasten – mit einer Art Zäsaropapismus gleichzusetzen. Im Falle des Ignatios übrigens geschahen die Dinge nach den eingeführten Regeln, zur Wahl des Photios wurde erst nach der amtlichen Demission seines Vorgängers geschritten [5].

Eine Gruppe von Parteigängern des Ignatios entschloß sich jedoch zur Fortsetzung des Kampfes und überredete ihn, seine Abdankung zu widerrufen. Gemäß den Kanons des alten Konzils von Sardika appellierte man in Rom. Das war eine ganz außerordentliche Ehrenbezeugung der Kirche von Byzanz vor dem Papsttum, das sich bis dahin niemals unmittelbar in

die disziplinären Angelegenheiten des mächtigen Ökumenischen Patriarchates eingemischt hatte. Legaten Nikolaus des Ersten führten den Vorsitz auf einem Bischofskonzil in Konstantinopel, das die Wahl des Photios bestätigte (861). Am Vorabend des Konfliktes erwies Byzanz dem Alten Rom mehr Hochachtung als je zuvor.

Als aber dann doch noch eine kleine Opposition gegen Photios ihre Kundgebungen in Konstantinopel fortsetzte, entschloß sich Papst Nikolaus, aus der sich ihm bietenden Gelegenheit Nutzen zu ziehen und seine im Westen betriebenen Reformen auch auf den Osten auszudehnen. Hatte er dort die Rechte der Metropoliten zu beseitigen vermocht, warum sollte er nun nicht hier ein viel gewichtigeres Hindernis, das sich dem Römischen Zentralismus entgegenstellte, das Byzantinische Patriarchat, überwinden? Also beschloß er, die Entscheidungen des Konzils von Konstantinopel für nichtig zu erklären und Ignatios und Photios aufzufordern, vor seinem Tribunal zu erscheinen, wie er es gefordert und teilweise auch erreicht hatte von den Erzbischöfen von Köln und Mainz. Es versteht sich, daß nach den geltenden Kanons nichts ein solches Vorgehen rechtfertigte. Das Byzantinische Patriarchat hüllte sich in Schweigen und hörte auf, päpstliche Briefe zu beantworten.

Die Lage wurde noch gespannter durch die Tatsache, daß in Bulgarien byzantinische und westliche Missionare miteinander konkurrierten. Die Mehrzahl der slawischen Länder war damals bereit, die christliche Religion anzunehmen, zauderte aber angesichts des politischen Druckes, der von den beiden Rivalenreichen,

dem byzantinischen und dem fränkischen, ausging. Die heiligen Brüder Kyrill und Method, die Lehrer der Slawen, stießen, wohin sie auch kamen – in Chasarien und später auch in Böhmen – allenthalben auf germanische Kleriker, die den Neubekehrten das Lateinische als liturgische Sprache aufzwangen und einen westlichen Ritus, der in der Messe den Gesang des Credo mit *Filioque* enthielt. Die Bulgaren empfingen 863 die Taufe aus den Händen des byzantinischen Klerus, doch beschloß der Bulgarenchan Boris 865 nach dem Scheitern seiner Versuche, von den Byzantinern die Autonomie seiner Kirche zu erlangen, in das westliche Einflußgebiet überzuwechseln und gab alle Vollmachten in seinem Lande dem fränkischen Klerus.

Bis dahin hatten die Päpste sich im Maße des Möglichen die unparteiliche Schiedsrichterrolle zwischen Franken und Byzantinern erhalten. Ihre Neutralität war so lange möglich, als sie nicht selbst eine direkte Jurisdiktion über germanische Missionare in slawischen Ländern ausübten. Aber Nikolaus suchte ja gerade, die Römische Jurisdiktion auszudehnen und die Autonomie der Lokalkirchen einzuschränken. Daher kam es zwangsläufig zu Stellungnahmen in kleineren Konflikten, die bis dahin nicht in die Kompetenz des Papsttums gefallen waren. Im Falle Bulgariens unterstützte Papst Nikolaus die Franken offen gegen die Byzantiner. Er erreichte sogar – wenn auch nicht ohne Schwierigkeiten – daß der neue Leiter der Bulgarischen Kirche nicht von dem germanischen König Ludwig dem Zweiten, sondern von ihm selbst ernannt wurde. So schuf er vor den Toren Konstantinopels etwas bis dahin Unerhörtes: Eine Kirche mit Främ-

kischem Ritus, also mit Gebrauch des *Filioque*, das bis dahin in Rom selbst noch unbekannt war, und unter Römischer Jurisdiktion. Damit unterstützte der Papst nicht nur die kulturellen und politischen Feinde von Byzanz, sondern gab sogar implicite seinen Segen zum Einschub des *Filioque* in das allgemeine Glaubensbekenntnis.

Im Jahre 867 beschuldigte Patriarch Photios in seiner berühmten Enzyklika Nikolaus den Ersten der Häresie und brach mit ihm alle Gemeinschaft.

Wir können den weiteren Verlauf des Konfliktes hier nicht eingehender beschreiben. In Byzanz wurde infolge einer dynastischen Umwälzung Photios seines Stuhles wieder beraubt. Ignatios und seine Parteigänger spielten den Konflikt zwischen Photios und Nikolaus dem Ersten zur Festigung ihrer eigenen Position aus. Ein neues Konzil (869–870) unter Vorsitz Römischer Legaten verurteilte Photios und proklamierte mit Nachdruck den Römischen Primat. Für die Ignatianische Partei war das aber nur eine Sache der Diplomatie, denn sie konnten sich keinesfalls auf die Dauer auf Prinzipien stützen, die so brüsk der vielhundertjährigen Tradition der Kirche des Ostens widersprachen. Da erhielt während der letzten Sitzungen des Konzils Patriarch Ignatios Nachricht von einer neuen Umstellung der Bulgaren. Chan Boris verstieß die Franken und bat die Byzantinische Kirche, ihm einen neuen Erzbischof zu weihen. Ignatios, ohne zu zögern und ohne der Proteste der päpstlichen Legaten zu achten, nahm die Bulgaren mit Begeisterung auf. Nur sein Tod (877) verhinderte seine Exkommunikation durch den Papst Hadrian II. Sicherlich entspricht

es nicht den Tatsachen, die Ignatianische Partei als eine „papale" Bewegung in Byzanz zu kennzeichnen.

Photios, der sich inzwischen mit Ignatios wieder ausgesöhnt hatte, fand sich 877 erneut auf der Kathedra des Heiligen Johannes Chrysostomus. Die Vorsehung wollte, daß der Nachfolger der Päpste Nikolaus I. und Hadrian II. mit der Politik seiner Vorgänger radikal brach. So kehrte in die Kirche der Friede wieder ein.

Alle Geschichtsquellen bezeugen übereinstimmend, daß Papst Johannes der Achte (872–882) die Gefahr begriff, die das Verhalten seiner unmittelbaren Vorgänger für die Einheit der Christen bedeutete. Wie die Päpste in der Zeit Karls des Großen gab er den Griechen recht in den Fragen der liturgischen Sprachen und des *Filioque*. Er unterstützte den Heiligen Method in Mähren gegen die fränkischen Missionare. Und das Wichtigste war, daß seine Legaten mit der ganzen Kirche des Ostens gemeinsam auf dem Konzil von Konstantinopel (879–880), das Photios rehabilitierte, die bekannte „Einschiebung" ins Symbolon feierlich verdammten [6]. Photios blieb sein ganzes Leben hindurch Papst Johannes dankbar für sein Wirken zur Bewahrung der Einheit der Kirche und pflegte ihn denen als Beispiel zu nennen, die in Byzanz die Autorität der Römischen Päpste anzuzweifeln suchten. Dieses Konzil von 879–880 – dessen Entscheidungen einen Teil der Sammlung der orthodoxen Kanons ausmachen – stellt in der Tat ein Musterbeispiel dar für die Weise, in der die Orthodoxe Kirche die Einheit der Christen versteht, eine Einheit im Glauben, die

der Römische Primat bezeugen kann, deren Ursache er aber nicht ist.

Das zehnte Jahrhundert und die erste Hälfte des elften sind durch keinen augenfälligen Zusammenstoß zwischen Ost und West gezeichnet. In dieser Zeit erfuhr das Papsttum den tiefsten Niedergang seiner Geschichte, während dagegen Byzanz die großen Eroberungen der makedonischen Kaiser und die große kulturelle Ausstrahlung des Neuen Rom erlebte, es war die Zeit des Michael Psellos und des Symeon des Theologen, die Zeit auch der großen byzantinischen Missionen in den slawischen Ländern und im Kaukasus. Die Byzantiner konnten gelassen den Papst, seinen Vorrang und seine Ansprüche ignorieren, war er doch außerstande, sie geltend zu machen.

So konnte es geschehen, daß die Byzantiner ein sehr weittragendes Ereignis gar nicht beachteten. Als Heinrich der Zweite 1014 nach Rom zur Kaiserkrönung durch Papst Benedikt VIII. kam, erreichte er von diesem ganz in seiner Abhängigkeit stehenden Pontifex, daß bei der Krönung ein germanischer Ritus gebraucht wurde, das will sagen: In Rom wurde das *Credo mit Filioque* während der Messe gesungen [7]. Der faktische Zäsaropapismus der karolingischen Kaiser hatte es also dahin gebracht, daß, dank der allgemeinen Gleichgültigkeit jener Zeit, Rom eine Lehre annahm, die der christliche Osten verwarf [8]. Jedenfalls findet sich seit Ausgang des elften Jahrhunderts die *communio in sacris* zwischen dem Alten und dem Neuen Rom unterbrochen.

Der Streit um das *Filioque* und auch die anderen Punkte des Mißverständnisses zwischen Rom und

Konstantinopel hätten damals sicherlich gelöst werden können, so gut wie andere Schwierigkeiten zuvor. Das Tragische im elften Jahrhundert aber war, daß auf Grund gegenseitiger Ignorierung Osten und Westen das *gemeinsame ekklesiologische Maß* verloren hatten, welches beiden früher erlaubt hatte, einander zu verstehen. Als sie später versuchten — und sie taten es wiederholt im Laufe des Mittelalters — die Einheit wiederherzustellen, verhinderten sie die verschiedenen Auffassungen von der Kirche, eine gemeinsame Sprache zu finden. Den einen war Maßstab der Wahrheit einzig der Römische Stuhl, den anderen aber der Heilige Geist, der die Gesamtkirche durchwohnt und sich entsprechend kundtut auf dem Wege der Konzile.

Einer dieser Versuche zur Wiedervereinigung fand 1053–1054 statt, und bis vor kurzem hat man dieses Datum mit Unrecht als das Datum des Schismas selbst angesehen [9]. Es ist wahr, daß die handelnden Hauptpersonen auf beiden Seiten damals Reformer ihrer jeweiligen Kirchen waren, und daß der Geist ihrer Reformen die Aussöhnung keinesfalls begünstigte.

Der Patriarch von Konstantinopel Michael Kerullarios hatte es für sein Teil unternommen, die Lateinischen Kirchen im Bereiche seiner Diözese zu reformieren, ja, sogar im Raume seines ganzen Patriarchates. Diese Kirchen übten das Fasten am Samstag und hielten noch andere lateinische Bräuche, die in der Bevölkerung Streit wachriefen. Was diese Streitpunkte betraf, beschloß der Patriarch, ihnen die byzantinischen Gebräuche vorzuschreiben, und, als sie sich dem widersetzten, beschloß er kurzerhand die Auflösung dieser Gemeinden. Selbstverständlich sangen die konstantino-

politanischen Lateiner kein interpoliertes Credo. Das ist auch der Grund, weshalb in den Kontroversen des elften Jahrhunderts das *Filioque* so wenig erwähnt wird.

Im Westen suchten zur selben Zeit die Bewegung von Cluny und ihre Anhänger ihre eigenen Reformen zu verwirklichen, die im wesentlichen von der fränkischen Welt bereits angenommen waren, dagegen in Italien auf ziemlichen Widerstand stießen. Papst Leo IX., ehemals Bischof von Toul, und seine Umgebung, so namentlich Kardinal Humbert von Moyenmoutier, gehörten dieser Bewegung an, die in Italien neben anderen Reformen den Zölibat des Klerus zu befördern suchte. Die Gegner versäumten nicht, sich auf das Beispiel der Griechen zu berufen, bei denen traditionsgemäß die Priester verheiratet waren. Dies alles rief nicht enden wollende Kontroversen wach über Gegenstände von oft geringerem Belang zwischen Gegnern, die mitunter bester Absicht waren, aber der großen kirchlichen Tradition zu wenig kundig.

Trotz des Klimas gegenseitigen Mißtrauens wandte sich auf Drängen des Kaisers der Patriarch Michael Kerullarios an Papst Leo IX. mit einem schriftlichen Angebot zur Wiedervereinung. Auf diese Einladung, und auch zur Regelung der Konflikte wegen Disziplin und Liturgie, begaben sich im Jahre 1054 Legaten nach Konstantinopel. An ihrer Spitze stand Kardinal Humbert. Der Kaiser empfing sie mit Ehren, der Patriarch aber wich jedem Umgang mit ihnen aus. Er warf den Legaten vor, auf Anstiften des Argyros zu handeln, des byzantinischen Gouverneurs von Italien, der lombardischer Abstammung war und dem lateinischen Ritus

anhing, dem Kerullarios seine progermanische Politik verargte. Der Patriarch stellte die Echtheit der päpstlichen Schreiben, welche die Legaten brachten, in Zweifel. Dieser Zweifel könnte gerechtfertigt sein, denn Leo IX. befand sich zu dieser Zeit in Gefangenschaft der Normannen und war deshalb vielleicht gar nicht in der Lage, offizielle Dokumente zu unterzeichnen. Auf das mißachtende Verhalten des byzantinischen Patriarchen hin legten die Legaten während der Feier der Heiligen Liturgie auf dem Altar der Großen Kirche der Hagia Sophia die berühmte Exkommunikationsbulle nieder, verließen den Kirchenraum und schüttelten draußen symbolisch den Staub von den Füßen. Der Patriarch und sein Klerus waren exkommuniziert mit den unglaublichsten Anschuldigungen, so der, daß die Griechen das *Filioque* aus dem Symbolon *ausgestrichen* (sic!) hätten, daß sie den Klerikern zu heiraten erlaubten ... Der Patriarch ließ als Antwort darauf durch seinen Synod die Legaten ins Anathem setzen, ungeachtet der Anstrengungen des Kaisers zur Beilegung des Konfliktes.

Der Zwischenfall von 1054 zwischen Rom und Konstantinopel bereitete aber keineswegs allen Kontakten zwischen Ost und West ein Ende. Die morgenländischen Patriarchen blieben, in einem gewissen Maße wenigstens, mit den Lateinern in Gemeinschaft, und in Konstantinopel selbst bestanden lateinische Kirchen und Klöster weiter fort [10]. Der wirkliche und endgültige Bruch geschah in der Zeit der Kreuzzüge.

Noch heute gibt man sich im Westen viel zu wenig Rechenschaft über die unheilvolle Rolle der Kreuzzüge für die Beziehungen der beiden Hälften der Christen-

heit. Als sie in den traditionell christlichen, jedoch von den islamischen Arabern besetzten Ländern der Levante angekommen waren, achteten die Kreuzfahrer zunächst durchaus die kanonischen Rechte der örtlichen Bischöfe und traten mit ihnen in sakramentale Gemeinschaft. Dazu gibt es zahlreiche Zeugnisse, die zweifelsfrei beweisen, daß der endgültige kirchliche Bruch zu Ende des elften Jahrhunderts und bis weit ins zwölfte hinein noch nicht vollzogen war. Aber fortschreitend machten die lateinischen Fürsten und Geistlichen diesem Stand der Dinge ein Ende. Mit der Zeit wurden die orientalischen Bischöfe durch lateinische abgelöst. Und dann gab der berüchtigte Vierte Kreuzzug den noch bestehenden Spuren der Einheit den Todesstoß. Die venetianische Flotte, welche die Kreuzfahrer ins Heilige Land bringen sollte, schwenkte ab nach Konstantinopel, und die Kreuzfahrer plünderten „die gottbehütete Stadt". Der ganze Westen bereicherte sich an Reliquien und Schätzen aus Byzanz. Und ein venedischer Patriarch, Thomas Morosini, setzte sich, mit Zustimmung des Papstes Innozenz III., auf den Stuhl des Photios. Jetzt gesellte sich zu den Lehrunterschieden zwischen Griechen und Lateinern ein derartiger nationaler Haß, daß alle Versuche zur Einigung von vornherein fragwürdig wurden.

Doch wurden immer wieder Versuche zur Vereinung gemacht. Fast alle Paläologenkaiser – und allen voran Michael VIII., der Bezwinger der Lateiner und Wiederhersteller des Reiches zu Konstantinopel (1259–1282) – taten, was sie vermochten, um Unionsgespräche in Gang zu bringen. Der Hauptbeweggrund zu solchen

Schritten war für die Herrscher ein politischer. Die Türkengefahr schwebte über dem Byzantinischen Reich, das sich unausgesetzt verminderte, um bald nicht viel mehr als eine einzige riesengroße belagerte Stadt zu sein. Nur der Westen war in der Lage, und zwar durch einen neuerlichen Kreuzzug, die Invasion zurückzuschlagen. Die Päpste aber verlangten unablässig die religiöse Einigung als Vorbedingung für jede militärische Expedition. Zeitweilig brachen die Kaiser den Widerstand der Byzantinischen Kirche und setzten ihre ganze Macht ein, um sie für die Unionspolitik, in die sich die Herrscher gestürzt hatten, gefügig zu machen. Michael VIII., nachdem er sich auf dem Konzil von Lyon (1274) hatte vertreten lassen und persönlich die Union angenommen, brachte einen Anhänger seiner Ideen, Johannes Bekkos, auf den Patriarchenstuhl. Doch überlebte diese Union den ersten Paläologenkaiser nicht einen einzigen Tag, ja selbst das christliche Begräbnis wurde dem Kaiser nach seinem Tode wegen seiner Abtrünnigkeit verweigert. Kaiser Johannes V. (1341–1391) nahm 1369 für seine eigene Person den Römischen Katholizismus an, ohne aber ein fühlbares politisches Ergebnis erzielen zu können. Wehrte sich die Kirche von Byzanz auch mit aller Heftigkeit gegen eine „politische" Union, so lag ihr doch der Gedanke einer entsprechend den hergebrachten Bräuchen verhandelten und beschlossenen Einigung keineswegs ganz ferne. Sie forderte deshalb ein echtes Ökumenisches Konzil, auf dem sie den Sieg der Orthodoxie erwarten durfte. Die Päpste verwarfen lange Zeit hindurch die Idee eines Konziles, auf dem beide Parteien als ebenbürtige Partner vertreten wären. Doch anfangs des

15. Jahrhunderts, da das große Schisma des Westens die Grundlagen des Papsttumes selbst zu erschüttern drohte, siegte diese Idee. Man fürchtete, die Griechen könnten zu einer Übereinstimmung mit dem schismatischen Konzil von Basel kommen, und beschloß, ein wirkliches Unionskonzil abzuhalten.

Dieses zuerst in Ferrara, dann in Florenz (1438 bis 1439) versammelte Konzil bedeutete also einen gewissen moralischen Sieg für den Osten. Eine stattliche griechische Delegation, mit dem Kaiser und dem Patriarchen an der Spitze, traf in Italien ein. Ernsthafte theologische Gespräche bahnten sich an. Die aber zeigten bald, wie groß von Grund auf die Schwierigkeit war für eine Übereinstimmung. Die Geister waren noch nicht vorbereitet für eine Revision der bezogenen Stellungen. Besonders das Problem des *Filioque* war blokkiert durch die von der Römischen Kirche inzwischen angenommenen Entscheidungen, die sie nicht bereit war zu widerrufen. Was den Römischen Primat betraf, so wurde dies Problem in Florenz kaum einmal berührt. Nach Wochen und Monaten des Gespräches standen die Griechen vor der Alternative: Entweder dem Römischen Standpunkt nachgeben — oder die Besprechungen abbrechen und sich allein finden angesichts der Türken. Moralischer und finanzieller Druck wirkten sich gewaltig aus zu Annahme der ersteren Lösung. Am Ende gab die Mehrheit nach und unterzeichnete den Unionsakt. Nur der Metropolit von Ephesos, Markos Eugenikos, blieb unerschütterlich. Ein anderer hervorragender Theologe, Gennadios Scholarios, der künftige Ökumenische Patriarch, hatte schon vor Ende der Debatten Florenz verlassen.

Einmal heimgekehrt, widerriefen die meisten griechischen Delegierten ihre Unterschrift angesichts der allgemeinen Mißbilligung des Volkes, welches das Türkenjoch dem Abfall vorzog. Der Metropolit von Kiew, Isidor, wurde nach seiner Rückkehr nach Moskau gefangen gesetzt. Mit großer Mühe gelang ihm die Flucht nach Rom. Kaiser Johannes VIII. und sein Nachfolger Konstantin XI. blieben der Union treu, wagten es aber bis 1452 nicht, die Union öffentlich in der Hagia Sophia zu proklamieren. Im Jahre darauf, 1453, zog Kalif Mahomet II. in das Neue Rom ein. Die erste Maßnahme des neuen Patriarchen Gennadios Scholarios war die Widerrufung der Florentiner Union.

Ohne Zweifel liegt der tiefste Grund des Schismas zwischen Ost und West in den Lehrunterschieden, vor allem in der Lehre vom Heiligen Geist und vom Wesen der Kirche. Einzig diese Lehrunterschiede waren es letztlich, welche die Lösung kleinerer Schwierigkeiten – politischer, kanonischer und liturgischer Natur – verhindert haben, denn auf beiden Seiten war man trotz allem mit gutem Willen bestrebt, zu einer Einung zu kommen. Der riefere Grund für das Scheitern dieser Versuche liegt darin, daß die wesentlichen Unterschiede auf dem Gebiete der Lehre nie genügend gründlich behandelt worden sind. Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts waren alle Unionsverhandlungen zwischen den Päpsten und den Kaisern in einen Zusammenhang geglitten, wo das Politische das Religiöse überwog, indes die Byzantinische Kirche selbst tatsächlich nur am Rande des Gespräches blieb. Schon damals hatten die Okzidentalen häufig ganz verkehrte Vor-

stellungen über den byzantinischen „Zäsaropapismus" und meinten, es genüge, den Kaiser zu bekehren, damit die Kirche folge. Diesen entspringt es auch, daß 1369 das Papsttum die persönliche Bekehrung Johannes des Fünften erzielte. Bis heute wird oft der „Zäsaropapismus" für die Ursache des byzantinischen „Schismas" gehalten. Dagegen steht historisch unanfechtbar fest, daß seit dem elften Jahrhundert die Kaiser stets der Union günstig gesinnt waren, in Hinblick auf die politischen Vorteile, welche sie versprach, daß sie mit allen Mitteln, selbst mit roher Gewalt versuchten, die Union einzuführen, und daß seit Michael Kerullarios die Kirche im Namen des wahren Glaubens sich ihr widersetzte. Zur Erreichung der Union rechneten die Päpste mit der Willkür der Kaiser und bauten auf einen Zäsaropapismus, den es in Wirklichkeit gar nicht gab.

Doch müssen wir zugeben, hätte ein echtes theologisches Gespräch begonnen, wäre es nicht sicher, ob dies in kurzer Zeit zu Ende gebracht worden wäre. Die Debatten von Florenz, die immerhin ein ernster Versuch waren zu einem Gespräch über die Lehre, zeigen es deutlich. Ein echter Zusammenklang konnte nur fußen auf dem Boden einer gemeinsamen Tradition. Das Gewicht der Scholastik, die durch sie ausgedrückten Lehrentscheidungen und die durch die großen Päpste im Westen eingeführten Strukturwandlungen lassen ein solches Gespräch recht schwierig erscheinen.

IV.
KANONISCHE UND LITURGISCHE STRUKTUR DER KIRCHE GEISTLICHES LEBEN UND MÖNCHTUM

Wir haben schon weiter oben gezeigt, wie die christologischen Streitigkeiten des fünften Jahrhunderts die große Masse der morgenländischen nicht-griechischen Gemeinschaften von der Orthodoxen Kirche entfernt hatten, nämlich Kopten, Armenier, Syrer und Äthioper. Die einen von diesen verweigerten den Entscheidungen des Konzils von Ephesos (431) ihre Anerkennung und hielten sich dann an ein Nestorianisches Glaubensbekenntnis, die anderen nahmen Ephesos an, verwarfen aber Chalkedon (451) und bekannten die dem Nestorianismus genau entgegengesetzte Häresie, den Monophysitismus. Beiden gemeinsam war das Mißtrauen gegen die von den *basileis* unterstützte Kirche des Reiches, in der das griechisch-lateinische Element überwog, das dann ihr orthodoxer Bestand blieb.

Ungeachtet ihrer großen im Morgenland erlittenen Verluste blieb die Byzantinische Kirche nicht minder missionarisch rege wie die Lateinische. Die meisten slawischen Länder empfingen das Evangelium aus Konstantinopel, und mit ihm die Liturgie, das Ka-

nonische Recht und die in Byzanz gepflegten Haltungen und Formen christlicher Frömmigkeit. Die Evangelisationsmethode der Byzantiner bestand wesentlich im Übersetzen der liturgischen Bücher des Byzantinischen Ritus in die vom Volke gesprochene Sprache des Landes, und dann im Schaffen neuer Gemeinden, die das Vorbild der „Großen Kirche" von Konstantinopel in allem nachzuahmen suchten. Diese Methode war grundverschieden von der der westlichen Missionare, die überall das Latein als liturgische Sprache einführten. Doch bewahrten die Byzantiner mit den neubekehrten Völkern die Einheit des Kultes. Diese Einheitlichkeit wurde im Osten rasch allgemein, nachdem die nicht-griechischen Gemeinschaften des Nahen Ostens, welche die alten Liturgien von Antiochien und Alexandrien festhalten, zum Großteil die Orthodoxe Kirche verlassen hatten. Doch war der liturgische Zentralismus für die Byzantiner keine Sache des Prinzips, denn die Orthodoxe Kirche hat grundsätzlich immer eine Vielfalt von Riten zugelassen, vielmehr war das kulturelle und politische Ansehen Konstantinopels im Mittelalter so groß, daß sich die liturgische Angleichung meist ganz von selbst einführte. Von Natur aus trachtete die Provinz danach, die Bräuche der verehrten Königin der Städte nachzuahmen. So kam es auch, daß die orthodox gebliebenen nicht-griechischen Gemeinschaften in Syrien, Ägypten und Palästina nach und nach den „melkitischen" („imperialen") Ritus annahmen. Auch die Kirche von Georgien, das ferne Bollwerk der Orthodoxie, im 4. Jahrhundert gegründet und lange Zeit unter antiochenischem Einfluß, nahm den Byzantinischen Ritus an.

Viele slawische Völker nahmen im Laufe des Mittelalters das Christentum in seiner byzantinischen Form an. Die Bulgaren (863) und die Russen (988) wurden beide auf Antrieb ihrer Fürsten Boris und Wladimir in ihrer Gesamtheit getauft. Die Serben wurden vom Ende des 9. Jahrhunderts an allmählich evangelisiert, so auch die „Walachen", ehemals lateinische Siedler im Raume der unteren Donau, die das spätere Rumänien formten. Byzantinische Missionare kamen im 9. Jahrhundert nach Böhmen, wo aber dann das durch den Heiligen Method geschaffene Erzbistum durch die germanische Hierarchie des Lateinischen Ritus verdrängt wurde. Und im 10. Jahrhundert bekehrten sie die Alanen, die nördlich des Kaukasus wohnten. Der byzantinische Einfluß, der sich vom Mittelmeer bis zum Nördlichen Eismeer und vom Kaspischen Meer bis weit nach Westen erstreckte, wurde durch den politischen Niedergang des Reiches nicht ernstlich erschüttert, sondern bestimmte die Grenzen der orthodoxen Welt bis heute, bis in unsere Zeit der Zerstreuung in alle Teile der Welt, der „Diaspora".

Nach dem achtundzwanzigsten Kanon des Konzils von Chalkedon weihte der Patriarch von Konstantinopel die Bischöfe der Missionskirchen. Er versuchte, diese möglichst lange unter seiner direkten Kontrolle zu halten, was nicht immer leicht war. Die slawischen Völker, die das Christentum annahmen, traten in die Reihen der „zivilisierten" Völker ein und ertrugen nicht gerne die Vormundschaft der Griechen. Von diesen hatten sie auch die byzantinische Staatstheorie empfangen, nach der es nur einen christlichen Kaiser auf Erden gab, den von Konstantinopel, Schirmherr

der gesamten Kirche und Erwählter Gottes. Nacheinander versuchten die Bulgaren und die Serben, die kaiserliche Krone für ihre eigenen Könige zu gewinnen, scheiterten aber beide an den festen Mauern Konstantinopels. Sie trösten sich dann damit, in ihren Ländern nationale Kirchen zu schaffen, denen Konstantinopel das Recht zugestehen mußte, die eigenen Bischöfe selbst zu wählen, wenn auch Konstantinopel dies Recht gerne wieder zurückzog, sobald sich die Verhältnisse günstiger gestalteten. Später wird dieses Recht „Autokephalie" genannt.

Neben den vier traditionellen Patriarchaten des Ostens — Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem — von denen sich nur Konstantinopel seine ganze Machtvollkommenheit bewahrte, entstanden zwischen dem 9. und 15. Jahrhundert eine Reihe slawischer „Autokephalien", deren Leiter, Metropoliten oder Erzbischöfe, bisweilen auch den Titel „Patriarch" erhielten. Mit Geschmeidigkeit paßte sich das byzantinische kanonische Recht den Strömungen der Geschichte an. Denn die Einheit im Glauben, und nicht in der Organisation, ist das wesentliche Bindeglied zwischen den örtlichen Kirchen.

Dieses System, das in seinen Grundelementen bis auf unsere Tage besteht, stellt eine organische Entwicklung der auf den ersten Konzilen festgelegten kanonischen Struktur der Kirche dar. Man erinnere sich, daß zur Zeit Justinians (527–565) diese Struktur die Form einer „Pentarchie" annahm; die fünf Patriarchen hatten in der Kirche eine Art kollektiven Primates inne, ein jeder von ihnen weihte die Metropoliten seines Bereiches. Innerhalb dieser Pentarchie gab es

eine Ehrenhierarchie, nach der dem Bischof von Rom der erste Platz gebührte, auf diesen folgten der Reihe nach die Bischöfe von Konstantinopel, von Alexandrien, von Antiochien und von Jerusalem. Das Schisma zwischen Ost und West zerbrach die Gemeinschaft zwischen dem ersten der fünf Patriarchen und seinen vier Mitpatriarchen. In der Orthodoxen Kirche erbte der Patriarch von Konstantinopel, dem „Neuen Rom", dann den Vorrang. Es versteht sich, daß diese Hierarchie der Sitze und daher die Übertragung des Vorranges nie als eine Tatsache „göttlichen Rechtes" verstanden wurde. Alle Bischöfe sind einander ja im Grunde ebenbürtig ob der gleichen sakramentalen Kraft ihres Amtes. Der im Zeitalter Justinians entstandene Mythos einer idealen Theokratie und einer einzigen Christenheit blieb im Bewußtsein der Byzantiner aber ungebrochen lebendig; sie fuhren fort, das Gedächtnis der alten Päpste zu ehren und waren auch grundsätzlich bereit, den Vorrang des Alten Rom wiederherzustellen, vorausgesetzt nur, daß im Westen die Orthodoxie wiederhergestellt sei. In diesem Sinne beurteilte im 15. Jahrhundert ein bedeutender Theologe und Liturgist, Symeon Bischof von Thessalonike, die Möglichkeit der Wiedervereinigung: „Es ist müßig, sich mit den Lateinern über den Römischen Vorrang zu streiten. Sollen sie nur beweisen, daß er (der Bischof von Rom) sich befindet im Glauben Petri und in dem der Nachfolger Petri, dann wird er die Vorrechte Petri empfangen, wird der Erste sein, die Koryphäe und das Oberhaupt aller, dann wird er der oberste Pontifex sein" [1]. Die Einheit in der kanonischen Struktur hängt also von der Einheit im

Glauben ab, diese aber muß aus sich selbst evident sein und nicht abhängig von äußeren Kriterien.

Der Fortbestand der Idee der „Pentarchie" verhinderte aber nicht, daß, mit Ausnahme von Konstantinopel, die östlichen Patriarchate den größten Teil ihres alten Glanzes einbüßten. Die arabische Invasion verminderte die Zahl der Gläubigen sehr und isolierte sie von der übrigen Christenheit. Die Kirche von Konstantinopel wurde der wirkliche Mittelpunkt der orthodoxen Welt. Das Berufungsrecht im Raume der gesamten Kirche, das ihr die alten Konzile übertragen hatten, der Niedergang der übrigen östlichen Patriarchensitze, ihre missionarische Entfaltung, das Ansehen der „Großen Kirche", der Hagia Sophia, gaben ihr unvergleichliche Autorität. Die politische Schwäche des byzantinischen Kaisertums trug noch zur Erhöhung des Ansehens des Patriarchates bei, das auf geistlicher Ebene seine Macht bewahrte, während die politische Macht der Kaiser mehr und mehr zerrann[2]. Im 14. Jahrhundert sieht man den Patriarchen von Konstantinopel sich in allerlei religiöse wie auch politische Angelegenheiten Osteuropas mischen, er schlichtet die inneren Streitigkeiten unter den russischen Fürsten, verhandelt mit dem König von Polen über die Lage seiner orthodoxen Untertanen und macht schließlich die Versuche einer Union mit Rom scheitern. Doch glitt seine faktische Autorität nie ab zu einer Anmaßung der Unfehlbarkeit, denn dazu brachte die Geschichte zu viele Beispiele häretischer Patriarchen, als daß sich solch ein Anspruch hätte verkörpern können. Noch 1347 wurde Johannes Kalakas abgesetzt, weil er die Lehren des Mönches Akindynos unterstützt hatte.

Die faktische Zentralisation, welche die orthodoxe Welt vom 9. Jahrhundert an kennzeichnet, hat allen geschichtlichen Zügen der Orthodoxen Kirche einen byzantinischen Stempel aufgeprägt, so daß man, bei allem nötigen *distinguo,* doch sagen kann, sie wird mit gleichem Rechte heute oft „byzantinisch" genannt, mit dem die katholische Kirche „römisch" genannt wird. Diese Tatsache kann auf dem Gebiete der Liturgik wie in der Frömmigkeit beobachtet werden, ebenso auch in ihrer kanonischen Struktur.

Die christliche Liturgie hat im Laufe der Zeiten und durch die verschiedenen Länder des Ostens und des Westens hin, in denen sich das Evangelium ausgebreitet hatte, verschiedene Formen gekannt, mitbestimmt durch die geschichtlichen Bedingungen, in denen die Kirche lebte. Die Kirche von Konstantinopel hatte vor dem 4. Jahrhundert keine eigene Tradition, schuf aber dann im Laufe der Zeit einen eigenen Ritus, in dem der antiochenische Einfluß vorherrscht. Dieser Ritus, der im 9. Jahrhundert im wesentlichen schon die heute geübten Formen besaß, setzte sich mit großem Erfolge durch [3]. Heute in zahlreichen Sprachen gefeiert, bildet er ein mächtiges Bindeglied der Einheit unter den orthodoxen Christen verschiedener Nationalität, die in ihm den Ausdruck ihres einigen Glaubens erfahren. Der Gebrauch von den Gläubigen verstandener und gesprochener Sprachen hat gewaltig zur Einwurzelung der Liturgie im Volke beigetragen, das in der Teilhabe am allgemeinen Gebet der Kirche gewöhnlich das wesentliche Zeichen seiner Zugehörigkeit zum Leibe Christi sieht. Es handelt sich dabei

nicht um einen simplen Ritualismus, sondern vielmehr um eine gemeinschaftliche Auffassung der evangelischen Botschaft, der das Bewußtsein innewohnt, daß sich das von Christus geschenkte neue Leben in der sakramentalen Wirklichkeit des Kultes darstellt und mitteilt. Drum achtet auch ein orthodoxer Laie aufmerksam darauf, in welcher Art und Weise der Kult gefeiert wird. Während sein westlicher Bruder an eine Liturgie in einer ihm nicht verständlichen Sprache gewöhnt ist und leicht Gefahr läuft, im Kulte nur den Priester aktiv handelnd zu meinen, wird sich ein orthodoxer Laie für alles, was im Tempel Gottes geschieht, mitverantwortlich fühlen. Man wird leicht verstehen, daß ein solcher Zustand Reformen des Kultes, seien sie gut oder schlecht, sehr schwer durchführbar macht. Es entstanden wirkliche Schismen wegen geringer Änderungen in der Liturgie. Die praktische Kontrolle der ganzen Kirche über ihre Liturgie wirft oft schon von vornherein, und zwar zu Unrecht, den Verdacht der Heterodoxie auf die Riten, die seit dem Mittelalter in der Orthodoxen Kirche nicht mehr in Gebrauch sind, besonders auch auf die verschiedenen westlichen Riten. Wichtig aber ist, daß eine solch äußerst lebendige Liturgie, die sich einwurzelt in die Sprache des Landes, ja oft diese Sprache erst ausbildet, in ihrer eigenen Art eine echte Schule des Glaubens bedeutet. Unter türkischem und tartarischem Joch hatten die Christen des Ostens in der Beständigkeit ihres Kultes das Mittel, die Orthodoxie treu zu bewahren. Dieser Kult ist auch heute in Rußland die einzige Schule, über welche die Kirche verfügt, um den einfachen, ständig mit Marxismus gefütterten Gläubigen die Wahrheiten des

Glaubens mitzuteilen. Das Wiederaufleben des Christentums in der Sowjetunion zeigt von neuem, wie groß die Bedeutung dieser Schule ist.

Es ist uns hier nicht möglich, eine genauere Beschreibung der byzantinischen Liturgie zu geben [4]. Die verschiedenen liturgischen Zyklen – des Tages, der Woche, des Jahres, des Osterfestkreises – stimmen weitgehend mit den anderen traditionellen Liturgischen Riten des Morgenlandes und des Abendlandes überein. Aber diese verschiedenen Zyklen sind im Byzantinischen Ritus, zum Unterschied vom Lateinischen, von außerordentlichem Reichtum. Dem Psalter und den anderen biblischen Texten, die das Gerüst der täglichen Dienste bilden – Vesper, Komplet, Mittnachtgebet, Metten, Prim, Terz, Sext, Non – sind Hymnen in stattlicher Anzahl eingegliedert, in denen sich die verschiedenen Aspekte des liturgischen Jahres widerspiegeln. Diese Hymnen sind in drei Büchern (oder Buchreihen) gesammelt enthalten, deren jedes einem liturgischen Zyklus entspricht:

1. Das *Triodion* (Fastentriodion und Pentekostarion) enthält die Gesänge der großen, vierzigtägigen Fastenzeit, der Karwoche und der Osterfestzeit bis zum Sonntag nach Pfingsten. Sie stammen zum Teil aus der Feder des Heiligen Theodor von Studion (Anfang des 9. Jahrhunderts.).

2. Der *Oktoëchos* (Das „Buch der acht Töne") bringt in einem Zyklus von acht Wochen, jede reihum in einer Kirchentonart, beginnend vom Sonntag nach Pfingsten und sich wiederholend bis zum Anfang der Fastenzeit im folgenden Jahr, wechselnde Gesänge für die Sonntage und Wochentage. Der Oktoëchos verbindet damit

einen jeden Tag des Jahres mit Pascha, dem „Fest der Feste". Seine Zusammenstellung ist nach der Überlieferung an den Namen des Heiligen Johannes von Damaskos (8. Jahrhundert) gebunden.

3. Das *Menaion*, dem Martyrologium und Sanctuale im Lateinischen Ritus entsprechend, enthält die verschiedenen Hymnen für die Feste und Heiligengedächtnisse, die unabhängig vom Osterkreis sind, in der Reihenfolge der Tage eines jeden Monates.

Die Gottesdienste eines jeden Tages sind also zusammengefügt aus einem unveränderlichen Teil, der vorwiegend biblische Texte enthält, aus einer Reihe von Gesängen aus dem Oktoëchos oder dem Triodion (bisweilen verschmelzen beide in der Fastenzeit) und einer Reihe von Hymnen aus dem Menaion (nach unbeweglichem Kalender). Es ist klar, daß nur Klöster imstande sind, ungekürzt die Dienste alle zu feiern, so wie es das *Typikon* angibt, ein Buch, in seiner heute vorliegenden Redaktion dem 14. und 15. Jahrhundert entstammend, das die verschiedenen möglichen Verbindungen der liturgischen Zyklen aufzeigt und die Verteilung der Gesänge regelt. Das Byzantinische Offizium ist also im Grunde monastisch. Die Pfarrgemeinden passen sich ihm nach dem Maße ihrer Möglichkeiten an[5] und treffen für ihre Feiern daraus eine Auswahl. Das ist ein Zeichen für die außerordentliche Stellung, die dem Mönchtum in der Orthodoxen Kirche traditionell zuerkannt wird.

Der Brauch einer täglichen Feier der Eucharistischen Liturgie kam im Osten später auf als im Westen und ist nie völlig allgemein geworden. Die Orthodoxe Kirche kennt keine Verpflichtung für den Priester, täglich die

Eucharistie zu feiern – denn sie ist ja nicht private Sache des Priesters, sondern Handlung der gesamten Kirche – und hat in weitem Maße das Verständnis der Liturgie als „Gemeinschaftliches Amt" bewahrt, dessen Erfüllung ein festlicher und gemeindlicher Akt ist, eigentlich den Sonntagen und Festen vorbehalten [6]. Wenn sie auch auf die Häufigkeit der Eucharistiefeier weniger Wert legt, ist die Frömmigkeit, welche die Orthodoxe Kirche aus Byzanz geerbt hat, in keiner Weise weniger auf das sakramentale Leben ausgerichtet. In der Eucharistie als Gedächtnis des Herrn und Vergegenwärtigung Seiner Wiederkunft ist die Kirche eins mit dem Königtum Gottes. Daher ist sie die wahre Feier des „achten Tages", des Herrntages. Die liturgische Vielfalt, die es in der alten Kirche gab, hat sich teilweise noch im Byzantinischen Ritus erhalten. Zwei Eucharistiefeiern, die Göttliche Liturgie des Heiligen Johannes Chrysostomus und die des Heiligen Basilios des Großen werden regelmäßig zelebriert. Eine dritte Eucharistische Liturgie, in Jerusalem gefeiert und episodisch auch andernorts, wird dem Heiligen Jakobus, dem Bruder des Herrn [7], zugeschrieben. Während der Großen Fasten wird die eigentliche Eucharistische Liturgie, außer an Sonntagen und Samstagen, nicht gefeiert, in Übereinstimmung mit den alten Konzilen. Besteht doch die eigentliche Bedeutung der Fasten gerade darin, daß sich die Christen des gefallenen Standes erinnern, in dem sie sich noch befinden bis zum Tage der Parousie, wenngleich die Zusicherung des Heiles ihnen auch schon dargereicht ist. Die Fastenzeit ist also eine Zeit des Harrens, nur unterbrochen durch die Liturgie des Sonntags, und mündet schließlich in die

triumphale Osterliturgie, welche das zweite Kommen Christi vorausnimmt und vergegenwärtigt. Doch wird in der Fastenzeit an gewissen Wochentagen ein Versperritus gefeiert mit der Kommunion der heiligen Gaben, die dafür eigens aufbewahrt sind vom Sonntag zuvor. Das ist die „Liturgie der vorgeheiligten Gaben" (liturgia praesanctificatorum), welche dem Heiligen Gregor dem Großen, Papst von Rom, zugeschrieben wird [8].

Wie alle traditionellen Eucharistischen Hochgebete besitzt der byzantinische „Kanon" der Liturgie die Form einer feierlichen Danksagung, gerichtet an Gott den Vater durch den Bischof oder den Priester im Namen der ganzen Gemeinschaft. Die Kirche als der Leib Christi, des Sohnes Gottes, darf sich mit Recht unmittelbar an den Vater wenden, wenn sie des Heilswerkes Seines Sohnes gedenkt und die Herabkunft des Heiligen Geistes herbeiruft „auf uns und auf die hier vorgelegten Gaben" (Liturgie des Heiligen Johannes Chrysostomus), damit diese gewandelt werden in den Leib und das Blut des Herrn. Dieser triadologische Charakter des Kanons, der seinen Höhepunkt findet in der schließlichen Herabrufung des Heiligen Geistes („Epiklese"), wird von der Orthodoxen Kirche als wesentlich betrachtet. Sie sieht das Fehlen dieser Herabrufung in der gegenwärtigen Römischen Messe seit dem Mittelalter als großen Mangel an. Denn es ist ja der Geist, der seit der Himmelfahrt Christi in der Kirche die Gnade der Erlösung offenbart: „Wenn aber kommen wird der Beistand, den ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der bei dem Vater ausgehet, wird jener Zeugnis geben von mir" (Joh 15, 26).

Das Lehramt der Orthodoxen Kirche besteht mit Nachdruck auf der Wirklichkeit der sakramentalen Wandlung (metabolé) des Brotes und des Weines in den Leib und das Blut Christi. Doch weder die Liturgie, noch die Väter, noch irgendein anderer amtlicher Text der Orthodoxen Kirche vor dem 16. Jahrhundert nimmt Zuflucht zum Begriff der „Transsubstantiation" (griechisch: metousiosis), um dies Geheimnis auszudrücken. In späteren Bekenntnisschriften, die bestimmt waren, das orthodoxe Dogma angesichts der reformatorischen Theologie zu definieren, kommt dieser Begriff vor, doch mit der ausdrücklichen Einschränkung, daß dieser nur ein Terminus unter anderen sei und nicht die Annahme der aristotelischen Philosphie von forma und materia durch die Kirche zur Voraussetzung habe [9].

Die Orthodoxe Kirche kennt neben der Eucharistie auch die sechs anderen Sakramente, ohne jedoch der Siebenzahl denselben absoluten Charakter zu geben wie die nachtridentinische westliche Theologie. In der Tat hat kein orthodoxes Konzil mit Bestimmtheit die *Zahl* der Sakramente festgestellt. Die Zahl Sieben tauchte im Osten erst im dreizehnten Jahrhundert auf, durch die Feder des „latinophronen" Kaisers Michael VIII. Paläologos. Andere byzantinische Autoren, so Symeon von Thessalonike (15. Jahrhundert), stimmen ein, förmlich von sieben Sakramenten zu sprechen. Doch manche Theologen des 15. und 16. Jahrhunderts schließen dann in die Siebenzahl andere heilige Handlungen ein, wie die Anlegung des Mönchskleides oder die große Wasserweihe zu Epiphanie. Der Heilige Gregor Palamas sagt über Taufe und Eucharistie, daß sie in sich

allein „zusammenballen das ganze Werk des Gottmenschen" [10]. Ohne die Wirksamkeit der anderen Sakramente zu verneinen, stellte er unter ihnen eine gewisse Hierarchie auf. Was so vielleicht als terminologische Ungenauigkeit erscheinen mag, muß man bei diesen byzantinischen Theologen als das Bewußtsein vom christlichen Mysterion als dem einigen und einzigen Mysterion verstehen. Die verschiedenen sakramentalen Akte dieses einen Mysterions drücken seine verschiedenen Aspekte aus. Und es ist kein Zweifel, daß von diesen sakramentalen Akten die heilige Eucharistie, um mit dem Pseudo-Dionysios zu sprechen, das „Mysterion der Mysterien" ist. Doch wäre die Lehre von den „sieben Sakramenten" offensichtlich nicht zutreffend, wenn sie dafür hielte, die Krankenölung sei ein Akt der gleichen Bedeutung wie die heilige Taufe oder die heilige Eucharistie, oder auch, die Erlösungsgnade sei in Akten sakramentellen Wertes wie der Heiligung der Wasser nicht wirkkräftig. Doch da diese Doktrin für die Schule bequem ist, fand sie ziemlich allgemein in die Lehrbücher Eingang. Nun einige Worte zu den einzelnen Sakramenten:

Die *Taufe,* erteilt vom Kindesalter an, wird durch dreifaches Untertauchen mit Anrufung der drei Personen der heiligen Dreifaltigkeit vollzogen.

Die *Firmung* findet sich praktisch mit in den Taufritus eingeschlossen. Die Orthodoxe Kirche betrachtet die christliche Einweihung, welche Taufe, Firmung und Kommunion der heiligen Mysterien umfaßt, für ein unteilbares Ganzes, das also einem jeden neuen Christen auf einmal gespendet wird, sei er nun Erwachsener oder Kind. Diese unlösbare Verbindung von

Taufe und Firmung liegt der Verwaltung der beiden Sakramente in der gegenwärtigen Praxis zugrunde [11]. Beide Sakramente werden vom Priester gespendet, während im Westen die Firmung dem Bischof vorbehalten bleibt [12]. Im Byzantinischen Ritus besteht die Firmung in der Salbung mit dem *Heiligen Chrisma* oder *Myron,* das eigens vom Bischof geweiht ist [13]. Drum wird im Osten der Firmung die Bezeichnung *Myronsalbung* oder *Chrismation* gegeben.

Das Sakrament der *Ordination* umfaßt die drei traditionellen Grade – Bischoftum, Priestertum, Diakonat – und zwei vorangehende kleinere Weihen (Hypodiakonat, Leseramt). Seit dem 6. Jahrhundert (Justinianische Gesetzgebung, vom Konzil von *Trullo* dann bestätigt) rekrutiert sich der Episkopat aus dem Mönchstande. Ein verheirateter Mann kann durch bischöfliche Handauflegung (Cheirotonia) zum Diakon und zum Priester geweiht werden [14].

Die *Ehe* wird durch einen hochfestlichen Ritus gefeiert, der die „Bekränzung" (oder „Krönung") genannt wird. Die Vorschrift des Herrn in Hinblick auf die Einzigkeit der Ehe ist bindend. Diesbezüglich gelten für den Klerus strenge Bestimmungen, so ist es z. B. einem mit einer Witwe verheiratetem Manne nicht möglich, die Priesterweihe zu empfangen. Die Scheidung ist zugelassen in besonderen Fällen, wo sich die sakramentale Gnade offensichtlich ihrer Wirkkraft beraubt findet, sei es durch die Schuld eines der Partner (Ehebruch), sei es wegen materieller Unmöglichkeit, die eheliche Verbindung zu vollziehen.

Die *Beichte* ist heute wie im Westen ein persönlicher Akt geworden. Sie stellt sich einerseits dar als die

Wiederversöhnung eines durch seine Fehltritte von der Kirche getrennten Sünders, andererseits als Bekenntnis und „Heilkur der Seele". Es sind verschiedene Lossprechungsformeln in Gebrauch. Sie haben eine deprekative Form, der Priester betet um Vergebung für den Sünder. In diesen Gebeten ist Gott der Vergebende, nicht der Priester. Im 17. Jahrhundert hat aber Petrus Mogila, Metropolit von Kiew, in das von ihm veröffentlichte kirchenslawische Ritual ein Gebet eingeführt mit einer Lossprechungsformel des Priesters in der ersten Person (ego te absolvo). Diese Formel ist heute in der Russischen Kirche in Gebrauch.

Das liturgische Leben ist das Zentrum orthodoxer Frömmigkeit. Es ist Verwirklichung und Ausdruck des Geheimnisses der göttlichen Gegenwart in der Kirche, zugleich Verkündigung der dogmatischen Wahrheit. Es ist in weitem Maße Regel auch für das sittliche Verhalten der Gläubigen, die es bald zu Buße und Fasten, bald zur Verherrlichung des Schöpfers und zur Freude des messianischen Gastmahles einlädt. Das liturgische Leben gibt dem Leben der Gläubigen seinen Rhythmus, indem es dieses allmorgendlich, allabendlich, jeden Tag der Woche, jede Jahreszeit, bei jedem persönlich entscheidenden Ereignis, bei der Geburt, bei der Hochzeit, auf dem Krankenlager und im Sterbebett, in die großen Geschehnisse der Offenbarung einbezieht und ihm bei jedem Anlaß die einige Gnade der Erlösung mitteilt.

Dieses liturgische Leben ist wesenhaft ein gemeindlicher Kult. Daher gewinnt das Gebäude, in dem sich die Gläubigen regelmäßig zu den Geheimnisfeiern versammeln, besondere Bedeutung. Hier hat Byzanz eine

Kunst hervorgebracht, der es im Laufe ihrer ganzen Entwicklung meisterlich gelungen ist, die christlichen Dogmen bildnerisch darzustellen und den Fragen des religiösen Gemütes zu antworten. Diese Kunst wurde im Leben der Kirche des Ostens so bedeutend, daß sie im 8. und 9. Jahrhundert den großen Bilderstreit hervorrief. Nur eine so innig den Dogmen und dem religiösen Leben verbundene Kunst konnte zugleich eine so unbezähmbare Gegnerschaft und eine so stattliche Zahl leidenschaftlicher Verteidiger erwecken. Im Laufe dieser ikonoklastischen Krisis hat die Kirche die Bilderverehrung dogmatisch definiert. Die Väter des Siebten Ökumenischen Konzils (Nizäa 787) verkünden: „Wir stellen fest, daß die Heiligen Bilder, in Farben, in Mosaiken, oder von welchem Stoffe auch immer, in den heiligen Kirchen Gottes aufzustellen, auf liturgischen Gefäßen und Gewändern, an Mauern und Möbeln, in Häusern und an Wegen anzubringen sind, das Bild unseres Herren und Gottes und Heilandes Jesus Christus, das unserer Gebieterin der makellosen und heiligen Mutter Gottes, das der verehrungswürdigen Engel und die Bilder aller heiliger Menschen. Diese Darbildungen lassen fürwahr, wann immer sie betrachtet werden, ihre Beschauer der Prototypen gedenken und diese lieben. Wir stellen gleichwohl fest, daß sie zu küssen sind, und daß sie Gegenstand ehrerbietiger Huldigung (timetike proskynesis) sind, aber nicht wirklicher Anbetung (latreia), die der Gegenstand unseres Glaubens ist und der göttlichen Wesenheit allein gebührt ... Die dem Abbilde erwiesene Ehre zielt in Wahrheit auf das Urbild. Wer das Bild verehrt, verehrt die in ihm dargestellte Wirklichkeit."

Die vom Siebten Ökumenischen Konzil aufgestellte Unterscheidung zwischen „Anbetung" (latreia) Gottes und „Huldigung" (proskynesis) der heiligen Bilder hat vor allem den Sinn, die Anklagen der Idololatrie zurückzuweisen, die gegen die Orthodoxen von seiten der Ikonoklasten vorgebracht worden waren. Diese Unterscheidung ist auch heute noch aktuell, besonders, um Protestanten den wahren Sinn der Ikonen in der Orthodoxie nahezubringen. Zu oft wird ja vom „Bilderkult" oder der „Bilderanbetung" gesprochen. Man darf diese Begriffe höchstens insoweit gebrauchen, als sie nicht mit dem griechischen Begriff „Latreia" zusammenfallen, weil die Ikonolatrie ja von der Bilderverehrung unterschieden wird nach dem Konzil von Nizäa. Die Entscheidungen dieses Konzils geben aber der Ikonenverehrung auch einen positiven dogmatischen Wert, der sich gründet auf der Wirklichkeit der Fleischwerdung des Wortes. Alle Verteidiger der heiligen Bilder, vom Heiligen Johannes von Damaskus bis zum Patriarchen Nikephoros, betonen besonders, daß der Sohn Gottes wahrhaftig Mensch geworden ist: Der Unsichtbare, Unerkennbare, Unbeschreibbare ist sichtbar, erkennbar, beschreibbar geworden in dem Fleische, das sein eigen war. Dies Fleisch aber ist vergöttlicht, ist selbst eine Quelle der Gnade geworden. Die Bilder, die es darstellen, müssen also diesen göttlichen Charakter widerspiegeln. Darum hat sich die byzantinische Kunst mit ihren Konventionen und ihrem Traditionalismus besonders geeignet befunden, eine wahrhaft Christliche Kunst zu werden ... Wie alle dogmatischen Kontroversen der ersten Jahrhunderte bezogen sich auch die ikonoklastischen Streitigkeiten auf die Chri-

stologie. Im Grunde lehnten die Ikonoklasten die Wirklichkeit der Fleischwerdung Gottes ab und verteidigten die Vorstellung eines völlig jenseitigen Gottes. Die Bekenner der Orthodoxie aber bekräftigen den Glauben an die Wirklichkeit der menschlichen Natur in Christus, ohne dabei zu vergessen, daß diese menschliche Natur vergöttlicht ist, zu eigen der einigen Hypostasis des Wortes. Deshalb sind die Bilder Christi, wie auch der heiligen Jungfrau Maria und aller Heiligen, die in Christus an der Vergöttlichung teilhaben, heilige und verehrungswürdige Bilder.

Die Ikonen gehören wesentlich mit zum Bestand der orthodoxen Frömmigkeit. Manche dieser heiligen Bilder sind als wundertätig berühmt und von der Kirche anerkannt. Für sie sind eigene liturgische Feste eingeführt. Wie etwa Bildnisse besonders verehrter oder geliebter Personen in uns starke Gefühle wachrufen können, so können gewisse Ikonen die Auszeichnung besitzen, ihr Urbild dem Herzen der Gläubigen besonders nahe zu bringen, in ihnen Glaubensakte zu erwecken und schließlich die göttliche Allmacht zu offenbaren.

Diese verschiedenen Aspekte der Frömmigkeit und des geistlichen Lebens, die das byzantinische Christentum charakterisierten, und die bis heute der Orthodoxie eigen sind, haben im Laufe des Mittelalters ihre besten Verteidiger unter den *Mönchen* gefunden. Wir hatten oben schon bemerkt, daß das Mönchtum im dritten und vierten Jahrhundert aufgekommen ist und eine Gegenbewegung zu der neuen Lage eines verhältnismäßigen Wohlstandes der Kirche im Schutze des Rei-

ches darstellte. Die Elite der Christen floh in die Wüste, um so zu bezeugen, daß das Königtum Gottes ein Königtum im Kommen sei, und daß die Kirche hienieden keine dauernde Zuflucht finden könne. Der anhaltende Erfolg der monastischen Idee in Byzanz beweist, daß dieser eschatologische Sinn dort nie ganz abgestorben war. Das byzantinische Mönchtum wurde die Stütze der Kirche gegen die Willkür der Herrscher und verhinderte sie, Kaiserkirche zu werden. Die byzantinische Gesellschaft erkannte den Mönchen diese außerordentliche Rolle zu. In den Klöstern suchte man die Kandidaten für das Bischofsamt, in den Klöstern bildete sich die byzantinische *lex orandi* aus, empfing das liturgische Gebet seine endgültige Gestalt. Und es sind die Mönche, denen die Kirche ihren glänzenden Sieg über die Ikonoklasten verdankt, und welche die Bekehrung der kaiserlichen Macht zur Orthodoxie bewirkten.

Im Laufe seiner Geschichte hat das orthodoxe Mönchtum verschiedene Formen gekannt, vom radikalen Einsiedlertum, das seine Anfänge in den Wüsten Ägyptens und Palästinas hat, bis zu den großen Gemeinschaftsklöstern, in denen das Leben geordnet ist nach den *Regeln* eines Heiligen Pachomios oder Basilios.

Das Einsiedlertum, im Osten auch „Hesychasmus" genannt („hesychia" meint Ruhe, Seelenfrieden), gründet sich auf der unaufhaltsamen Übung des Mönches in einem inneren, beständigen „monologischen" Gebet. „Möge der Name *Jesus* sich an deinen Atem binden, so wirst du die Freude der Ruhe finden", schreibt im siebten Jahrhundert der Heilige Johannes Klimax [15]. „Als Bürger des himmlischen Königtums wird der Mönch sich in ständiger Gemeinschaft mit seinem Herrn

befinden, indem er unaufhörlich und ohne jede Unterbrechung – während der Arbeit, und selbst während des Schlafes – ein kurzes Gebet wiederholt, das den Namen Jesus anruft, bald das ‚Kyrie eleison', bald das ‚Herr Jesus Christus, Gottes Sohn, erbarm Dich mein' ". Manchmal nimmt ein Mönch die Worte des Heiligen Johannes Klimax ganz buchstäblich und regelt das Herzensgebet nach dem Rhythmus seines Atems. Er sucht das Königtum Gottes „inwendig in sich selbst". Geben ja die Taufe und die Eucharistie jedem Christen die Vollmacht, wirklich in Christus zu leben und die Gabe des Heiligen Geistes in seinem Herzen zu haben. Bedeutende orthodoxe Mystiker kommen aus den Kreisen der Hesychasten: Der Heilige Maximos der Bekenner im siebten Jahrhundert, der Heilige Symeon der Jüngere, der Theologe, im elften, der Heilige Gregor der Sinait im vierzehnten Jahrhundert. Im vierzehnten Jahrhundert ziehen die Hesychasten zu Feld zur Verteidigung der Orthodoxie gegen die Verödung durch eine Philosophie, welche die Möglichkeit einer wirklichen Vereinigung mit Gott schon hienieden auf Erden leugnet; an ihrer Spitze steht ein großer Theologe, der Heilige Gregor Palamas, Erzbischof von Thessalonike. Der Streit brachte Gregor Palamas die Möglichkeit, seine theologischen Formulierungen durch eine Reihe von Konzilen annehmen zu lassen (1341, 1347, 1351), die bekräftigen, daß die volle Wirklichkeit der Vereinung mit Gott den Christen in der Kirche möglich ist, die Vereinung, welche die griechischen Väter „Vergöttlichung" (deificatio) nennen [16].

An der Seite des Hesychasmus hat der christliche Osten zugleich einen anderen Typ monastischen Lebens

hervorgebracht, der im Westen klassisch geworden ist, die disziplinierte und liturgische große Klostergemeinschaft. Die „Regeln", die der Heilige Pachomios und vor allem der Heilige Basilios von Zäsaräa den Mönchen ihrer Zeit gegeben hatten, bewahrten eine erstaunenswerte Dauerhaftigkeit durch die Jahrhunderte hin. Der Heilige Theodor, Abt des konstantinopolitanischen Großklosters Studion und Verteidiger der Orthodoxie gegen die Bilderstürmer im neunten Jahrhundert, hat diese Regeln in byzantinischer Zeit kodifiziert. Das Leben der „Studitenmönche", die in allem ihrem Hegumenos (Abt) untertan waren, verlief streng geordnet zwischen Kirche, Refektorium und Arbeit. In den Gemeinschaftsklöstern dieses Typs fanden byzantinische Liturgie und Hymnographie ihre endgültige Entfaltung. Die Kontakien des Heiligen Romanos des Meloden, des genialen Dichters des sechsten Jahrhunderts [17], und die Werke der übrigen alten Hymnendichter wurden in das System eingeschmolzen, das sich den Formen des mönchischen Dienstes anpaßte. So wie dieses System damals entwickelt war, besteht es bis heute in der gesamten Kirche.

Beide monastische Richtungen, sowohl die der Hesychasten wie die der Koinobiten, existierten und existieren bis heute gleichzeitig in der Orthodoxie. Von Zeit zu Zeit in Konflikt miteinander geraten, fanden sie dann verschiedene Formen der Koexistenz. Bisweilen hatten die Großklöster in ihrer Mitte Mystiker, die sich der reinsten hesychastischen Spiritualität hingaben, sich aber doch den Regeln der Gemeinschaft unterordneten. Der Heilige Johannes Klimax konnte der Leiter des großen Sinaiklosters sein, und mitten

in Studion konnte der Hesychasmus im zehnten und elften Jahrhundert eine große Blütezeit in den Mystikern Symeon dem Frommen und Symeon dem Jüngeren, dem Theologen, erfahren. Originelle Formen waren die Klosterföderationen, die auf dem Berg Athos, dem Berg Olymp und dem Berg des Heiligen Auxentios entstanden, in denen es zugleich Großklöster und hesychastische Niederlassungen gab. Von diesen monastischen Föderationen ist heute nur der Berg Athos übriggeblieben. Anfangs war die Athoshalbinsel von Einsiedlern bevölkert, dann gründete dort der Heilige Athanasios im zehnten Jahrhundert die „Große Laura" als erstes der Großklöster, die dort entstanden. Später teilten die vereinigten Großklöster das Athosgebiet unter sich auf und stellten sich gemeinsam unter die Autorität einer Zentralregierung, des *Protaton.* Die verschiedenen, im Laufe der Geschichte sich mehrmals umgestaltenden Statuten haben immer auch den Bestand von *Sketen* (Skiti: Klausnersiedlungen) und *Kellien* (Kellia: Einsiedlerhöhlen oder -hütten) vorgesehen, die von Hesychasten bewohnt werden, die sich ganz dem „reinen Gebete" widmen. Auch sehen die Regeln der Gemeinschaftsklöster für ihre Mönche die Praxis des Gebetes des Namens Jesus vor.

Das byzantinische Mönchtum zeigt also eine auffallende Einheit der Inspiration, läßt dabei aber zugleich den verschiedenen persönlichen Temperamenten Raum zu freier Entfaltung. Der Mönch, ob er nun allein oder in Gemeinschaft lebt, ist Zeuge und Prophet des kommenden Königtums Gottes. Sein Amt ist ein charismatisches Amt im Dienste der Kirche und der Welt. In diesem Zusammenhang ist die Feststellung bemer-

kenswert, daß die Kirche nie bereit war, Tendenzen einer Isolierung des Mönchtums von der allgemeinen Kirche anzuerkennen, in der sie ihm aber eine eigene Aufgabe, unterschieden von der der übrigen Christen, zuweist. Institutionell stehen die Mönche und ihre Klöster immer unter der Jurisdiktion des Bischofs, in dessen Bereich sie sich befinden, sind also eingeschlossen in das Leben des Bistums. Die Kirche des Ostens hat nie religiöse Orden gekannt, die „exempt" gewesen wären von der kanonischen Unterordnung unter den Bischof der Diözese. Also ist das Mönchtum berufen, in der Kirche und für die Kirche seine besondere Sendung zu erfüllen.

Der Byzantinische Ritus, der unausschöpfliche Reichtum der kirchlichen Kunst, die geistliche Autorität der Mönche, der Gebrauch der Liturgie in einer der Gesamtheit der Gläubigen eines jeden Landes verständlichen Sprache, ein verheirateter Weltklerus, der den Pfarrkindern psychologisch nahe steht, eine Konzeption der Kirche, die der Gesamtheit des christlichen Volkes große Verantwortung im Leben der Kirche gibt, all diese Elemente – denen Byzanz die Form gegeben hat, die wir noch heute kennen – haben der Orthodoxen Kirche erlaubt, durch die Jahrhunderte hin ein außerordentlich organisches Leben zu bewahren. Leider hat sie von Byzanz auch weniger erfreuliche Züge geerbt, wie zum Beispiel den Begriff eines geheiligten Staates, der manche Exzesse des modernen Nationalismus gerechtfertigt hat. Es ist unserer Epoche aufgegeben, in diesem Erbe zu unterscheiden zwischen der echten Tradition der Kirche, die Ausdruck der

geoffenbarten Wahrheit ist, und den menschlichen Traditionen, die sich im Laufe der Zeit unvermeidlich häufen. Diese oft schmerzhafte und manchmal nur schrittweise zu vollziehende Unterscheidung kann aber nur geleistet werden mit der Hilfe des Geistes, der uns unterweist in „aller Wahrheit". Er ist es, der, ohne der menschlichen Freiheit etwas zu nehmen, die Kirche zur letzten Vollendung führt.

V.
DIE KIRCHE UND DER ISLAM DIE BEKENNTNISSCHRIFTEN DES 17. UND 18. JAHRHUNDERTS

Der Islam stieß schon in den ersten Jahrzehnten seiner Offensive im siebten Jahrhundert auf die morgenländische Christenheit. Das Byzantinische Reich, das unter Kaiser Heraklios (610–641) den Persern weite Gebiete der alten *Orbis Romanorum,* darunter das Heilige Land, hatte abgewinnen können, mußte vor den arabischen Andringlingen zurückweichen und ihnen Syrien, Palästina, Ägypten und Nordafrika überlassen.

Der religiöse Zustand dieser Gebiete trug in weitem Maße zum Erfolg des Islams bei. Das antigriechische und reichsfeindliche Ressentiment der Kirchen koptischer und syrischer Zunge, ihre Abneigung gegen die chalkedonensische Orthodoxie, welche die byzantinischen Kaiser ihnen lange Zeit hindurch gewaltsam aufzudrängen versucht hatten, ließen sie die neuen Herren nicht ohne Wohlwollen empfangen. Es kam auch vor, daß die orthodoxe Hierarchie, sich ins Unabwendbare fügend und in Hinblick auf die dauernden Interessen der Kirche, eine ähnlich wohlwollende Haltung einnahm. So verhandelte Sophronios, Patriarch von Je-

rusalem, ein eifriger Streiter gegen den Monotheletismus, mit den islamischen Eroberern 638 wegen der Übergabe der belagerten Heiligen Stadt. Doch 678 gelang es den kaiserlichen Armeen, besonders der Flotte, das Vorrücken der Araber aufzuhalten. Im Jahre 718 zerschellte von neuem die muselmanische Welle an den Mauern der „gottbehüteten Stadt" Konstantinopel. Diese byzantinischen Erfolge spielten die gleiche Rolle wie am anderen Ende der christlichen Welt der Sieg des Karl Martell zu Poitiers (732).

Auf kirchlicher Ebene erwuchs dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel durch die Errichtung der muselmanischen Macht in den morgenländischen Provinzen des Reiches eine beinahe ausschließliche Autorität innerhalb der Orthodoxen Kirche des Ostens. Photios, wie wir gesehen haben, konnte im Einklang mit Papst Johannes dem Achten eine Art Hierarchie in der christlichen Welt einrichten, in der Rom und Byzanz die Brennpunkte waren. De facto, nicht de jure, werden nun die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem auf lange Zeit abhängig von ihrem Amtsgenossen in der Reichshauptstadt und außerstande zu einer eigenen, ihm etwa entgegengesetzten Haltung, zumindest nicht in Sachen von allgemeinem Belang.

Seit dem elften Jahrhundert stoßen neue Eindringlinge aus Asien gegen Byzanz vor, die Türken, die ihre Macht über das arabische Kalifat zu errichten vermochten, und die dann, selbst zum Islam bekehrt, nicht mehr aufhören, das Reich zu bedrohen. Trotz seiner unvorstellbaren Schwächung durch die Plünderungen der Kreuzfahrer 1204, gelang es, Konstan-

tinopel den Türken noch jahrhundertelang zu widerstehen.

Diese kriegerischen Auseinandersetzungen, die auf Jahrhunderte Kreuz und Halbmond gegenüberstellen und sich bis heute in vielen byzantinischen liturgischen Texten spiegeln, waren indes nicht die einzigen Begegnungen zwischen dem Islam und der östlichen Christenheit im Mittelalter. Orthodoxe Theologen, von Johannes von Damaskos im achten bis zu Kaiser Kantakuzenos im vierzehnten Jahrhundert, geben in ihren Widerlegungen den Gläubigen eine gewisse Kenntnis der Lehren des Korans. Die Kaiser des achten Jahrhunderts, gerade die, welche gewichtige Siege über die Araber erringen konnten, waren von gewissen Zügen der arabischen Zivilisation sehr angezogen. Dieselben Kaiser, die auch die große ikonoklastische Krise hervorriefen, stellten direkt oder indirekt dauerhafte kulturelle Beziehungen zwischen Bagdad und Konstantinopel her [1]. Hervorragende byzantinische Geistliche und Gelehrte — Photios, Konstantin der Philosoph, Nikolaos der Mystiker — standen mit muselmanischen Gelehrten in Verbindung. Selbst im Bereiche der Spiritualität und Mystik ist die Annahme einer wechselseitigen Beeinflussung zwischen dem muselmanischen *dhikr* — der Atemtechnik in Verbindung mit der ständigen Betrachtung des göttlichen Namens — und dem orthodoxen Hesychasmus des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts durchaus nicht unberechtigt [2]. Doch ist zu bemerken, daß der Einfluß der arabischen Philosophie auf das byzantinische Denken gleich null war. Hatten doch die Byzantiner allzeit direkten Zugang zu Aristoteles und brauchten ihn

nicht wie die Lateiner auf dem Umwege über arabische Übersetzungen und Kommentare erst „entdecken".

Diese Elemente der gegenseitigen Kenntnis bereiteten das Überleben der Christenheit unter dem türkischen Joch vor. Viele bedeutende Byzantiner sahen in den letzten Jahren des Reiches den möglichen Fall der Stadt voraus. Sie wußten, daß, aufs Ganze gesehen, das Christentum von den Ottomanen geduldet werden würde [3]. Die verzweifelten Versuche der letzten byzantinischen Kaiser, einen westlichen Kreuzzug gegen die Türken anzustrengen, führte sie mehr und mehr zum Verrat des orthodoxen Glaubens und zur Annahme der römischen „Neuerungen". So kommt es, daß am Vorabend des Falles der Stadt ein gewichtiger Würdenträger des byzantinischen Hofes sich äußern konnte: „Besser, wir sehen in unserer Stadt die Herrschaft des türkischen Turbans als die der lateinischen Mitra" [4]. Mit diesen Worten drückte er zweifellos die Meinung vieler seiner Mitbürger aus.

Die Einnahme und Plünderung Konstantinopels durch die Armeen Mahomet des Zweiten im Jahre 1453 war aber eine der größten Katastrophen der ganzen Christenheit. 1456 fiel auch Athen, und das Parthenon, seit einem Jahrtausend ein christlicher Tempel der Jungfrau Maria, wurde wie die Hagia Sophia zu Konstantinopel in eine Moschee umgewandelt. 1460 bemächtigten sich die Türken der byzantinischen Morea. 1461 fiel Trapezunt, der letzte Rest des Griechischen Reiches. Die beiden orthodoxen Serbenstaaten fielen nacheinander 1459 und 1463. Das Ottomanische

Reich breitete sich über den ganzen christlichen Osten aus, ausgenommen einzig Rußland, das sich zu jener Zeit gerade vom Mongolenjoch befreite und darauf für mehrere Jahrhunderte der Hauptpfeiler der Orthodoxie im Osten wurde.

Unter türkischer Herrschaft konnte aber die Kirche den Komplex ihrer administrativen Struktur bewahren, er wurde sogar noch bekräftigt durch die Privilegien, die der Eroberer dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel verlieh. Mahomet der Zweite erlaubte die kanonische Wahl eines neuen Patriarchen, Gennadios Scholarios, des Hauptes der unionsgegnerischen Bewegung und außerdem eines leidenschaftlichen Bewunderers des Thomas von Aquin. Der Sultan nahm persönlich an der Investitur des neuen Patriarchen teil und sprach dabei die Worte: „Sei Patriarch, bewahre unsere Freundschaft und empfange alle die Privilegien, welche die Patriarchen, deine Vorgänger, besaßen." Diese Privilegien schlossen ein die Unantastbarkeit der Person des Patriarchen und, durch seine Mittlerschaft, auch aller Bischöfe, die völlige Steuerfreiheit und *die Zivilgerichtsbarkeit über alle Christen im Ottomanischen Reiche.* Diese wurden nach muselmanischem Recht als eine einzige Nation betrachtet *(Millet)* ohne irgendwelche Rücksicht auf ihre unterschiedlichen Bekenntnisse, Sprachen und Volkszugehörigkeiten. Der Islam (Gottesvolk) hatte sie zwar besiegt, doch sie behielten das Recht, ihre inneren Angelegenheiten selbst zu regeln nach den Vorschriften ihrer Religion und unter der einzigen und persönlichen Verantwortung des Ökumenischen Patriarchen, der jetzt so etwas wie ein christlicher Kalif war, dem

Sultan gegenüber verantwortlich. So fand sich die griechische Hierarchie mit einer Vollmacht in sowohl zivilen wie religiösen Belangen ausgestattet, die bei weitem ausgedehnter war als vor der türkischen Eroberung. Der Patriarch von Konstantinopel selbst hatte eine fast unbegrenzte Macht in den Händen, nicht nur über die Gläubigen seines eigenen Patriarchates, nicht nur über die der anderen ihm an sich ebenbürtigen Patriarchen, sondern auch über alle andersgläubigen Christen im ganzen Ottomanischen Reich. Selbst die Bischöfe grüßten den Inhaber des Ökumenischen Thrones als „ihren Gebieter, ihren Herrscher und ihren Patriarchen“ [5]. Der Ökumenische Patriarch legte sich nun auch die Insignien zu, die früher den Kaisern vorbehalten waren: Er trug eine Mitra in Form einer kaiserlichen Krone, sein Sitz stand auf einem Teppich mit dem Bildnis eines Römischen Adlers, er ließ sich das Haar wachsen in der Weise der byzantinischen Kaiser und politischen Würdenträger [6]. Der Patriarch von Konstantinopel gab als *Millet-bachi* – „Haupt der christlichen Nation“, griechisch „Ethnarchos“ – das Bild des Herrschers eines unterworfenen Reiches.

Das „Ethnarchensystem“, das die Türken geschaffen hatten, und das bis in unsere Tage weiterlebte auf Zypern und in einigen levantinischen Ländern, garantierte die Unabhängigkeit der Christlichen Kirche. Aber es entspricht ganz der Anschauung, die der Islam mit dem Judentum gemeinsam hatte: Völlige Übereinstimmung des „Gottesvolkes“ mit einem konkreten soziologischen Körper. Der Islam gruppierte damit auf der einen Seite die Gläubigen Allahs und seines Propheten,

auf der anderen die Gläubigen Jesu Christi... Im Bereich des christlichen *Millet* weigerte sich die Ottomanische Macht, Nationalitäten zu unterscheiden, und begnügte sich damit, die gewählten Patriarchen und Bischöfe zu bestätigen. Dies Regime hatte einschneidende Folgen für das Leben der Christen des Nahen Ostens:

1. Dies Regime schloß die Christen in eine Art Ghetto ein, das sie nicht zu verlassen wagten, selbst wenn sie gelegentlich zu materiellem Wohlstand gekommen waren, und selbst dann, wenn sie bei der Hohen Pforte einen wirklichen Einfluß ausübten. Jede äußere Mission, jede Evangelisierung von Nichtchristen war ihnen unmöglich gemacht und wäre als politisches Verbrechen geahndet worden. Einzig die Russische Kirche war im Osten in der Lage, nach dem Vorbilde von Byzanz, unter Nichtchristen das Evangelium zu verkünden.

2. Da der Patriarch als Ethnarch der Christen im Türkischen Reiche eine offizielle Persönlichkeit war, blieb es nicht aus, daß er und seine Behörden unwillkürlich und zwangsläufig hineingezogen wurden in das üble Korruptionssystem, das bei den Geschäften der Hohen Pforte üblich war. Jede Neuwahl eines Patriarchen setzte die Zahlung einer ziemlich großen Summe an die türkische Regierung voraus, diese wurde in dem *Berat* der Belehnung eigens festgelegt. Diese Summe wurde entweder aus der Patriarchatskasse vorgestreckt und dann von dem Neugewählten im Laufe seines Episkopates durch entsprechende Einhebungen in den Diözesen wieder zurückerstattet, oder aus persönlichem Vermögen des neuen Patriarchen bezahlt.

Auf minderer Stufe war derselbe Vorgang für alle durch einen *Berat* des Sultans genehmigte Bischofswahlen notwendig. Da aber die Inhaber des Ökumenischen Stuhles, je nach den Launen der ottomanischen Politik, öfters wechselten, wurde Korruption zum chronischen Übel. So konnte es geschehen, daß im achtzehnten Jahrhundert, einer der düstersten Perioden der Konstantinopolitanischen Kirchengeschichte, nicht weniger als 48 Patriarchen im Laufe von nur 73 Jahren einander ablösten. Nur Heilige konnten bei einem solchen Regime auf der Höhe ihrer Aufgabe bleiben. Und das Überleben der Griechischen Kirche in den vier Jahrhunderten türkischer Herrschaft mutet als ein wahres Wunder an.

3. Als Ethnarch aller Christen im Ottomanischen Reiche hatte der Patriarch von Konstantinopel die Möglichkeit, seine Autorität auch auf die übrigen Zentren der Orthodoxie auszudehnen. Das Bulgarische Patriarchat von Trnovo erhielt 1394 einen griechischen Titular und wurde später eine einfache Diözese des Ökumenischen Patriarchates. Die Autokephalie von Ochrid wurde 1776 durch Patriarch Samuel I. abgeschafft, der auch das Serbische Patriarchat von Petsch auflöste. Diese Zentralisierung war leider auch von drückenden Maßnahmen gegen die slawische Bevölkerung begleitet: Ernennung griechischer Bischöfe in ihren Diözesen und Unterdrückung des Slawischen als liturgischer Sprache. Der örtliche Klerus war außerstande, diesen Maßnahmen Widerstand zu bieten, da das Patriarchat im Phanar zu Konstantinopel ja namens des Sultans sowohl über die zivile, wie religiöse Jurisdiktion verfügte. Der Nationalismus, jene

Seuche in der modernen Orthodoxie, blühte also unter der Türkenherrschaft auf, sowohl der griechische Nationalismus, der Orthodoxie und Hellenismus gleichsetzte, wie der slawische Nationalismus, der dann im neunzehnten Jahrhundert die Wiedererrichtung der Autokephalien durchsetzte, leider in einer nicht sehr christlichen Atmosphäre des Aufruhrs und gegenseitigen Mißtrauens. In den düsteren Jahren unter türkischem Joch war die Schmach der orthodoxen Christen die Verstrickung in innere Streitigkeiten. Dennoch haben diese nicht verhindert, daß während der jähen Aufwallungen christenfeindlichen Fanatismusses neue Märtyrer ihr Blut für Christus vergossen. Der berühmteste unter ihnen ist der Ökumenische Patriarch Gregor der Fünfte, der am Ostersonntag des Jahres 1821 unmittelbar nach der feierlichen Zelebration der Osterliturgie von Türken im Großen Torwege des Patriarchates erhängt worden ist [7].

Doch dank ihrer Liturgie und der in den Klosterbibliotheken aufbewahrten Schriften der heiligen Väter bewahrte die Kirche auch unter türkischem Joch das Wesentliche ihrer Botschaft. Das gemeinschaftliche Gebet in den Kirchen, der staunenswerte Reichtum der liturgischen Texte des Byzantinischen Ritus, ließ die Griechen und die andren orthodoxen Christenvölker des Balkans und des Nahen Ostens ihrem Glauben die Treue bewahren, ja die Gläubigen scharten sich enger denn je um ihre der Schulen, der Bücher und eines ausgebildeten Klerus beraubte Kirche.

Indes versuchten mehrere bedeutende Kirchenmänner die theologische Tradition von Byzanz aufrechtzuerhalten. Zum Teile waren sie Autodidakten, zum

Teile begannen sie im Westen zu studieren und fielen hier in den direkten Einfluß ihrer katholischen oder protestantischen Lehrer. Ideen der Reformation und der Gegenreformation drangen in den christlichen Osten ein und zwangen die Kirche, ungeachtet der Dürftigkeit ihrer materiellen und spirituellen Verhältnisse, von ihrem orthodoxen Glauben Zeugnis zu geben. Die orthodoxen Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts gebrauchten tastend römische Argumente den Protestanten und protestantische den Katholiken gegenüber. Nicht einmal die Politik fehlte in diesem Hin und Her: In seinen Beziehungen zur Hohen Pforte stützte sich das Patriarchat manchmal auf die Gesandten bei der Pforte, bald auf katholische (Österreicher und Franzosen), bald auf protestantische (Engländer, Holländer). Die katholischen wie die protestantischen Gesandten spielten ihrerseits auch wieder ihren Einfluß aus, um die Entthronung oder Investierung von Patriarchen zu erreichen . . .

Die ersten Jahrzehnte nach dem Fall Konstantinopels, im 15. und 16. Jahrhundert, nachdem das Patriarchat einen *modus vivendi* mit dem Türkenreich gefunden hatte, war es noch nicht einem solchen unmittelbaren Druck ausgesetzt. Es fanden regelmäßig Konzile statt, die ungehindert kirchliche Angelegenheiten behandeln konnten. Einige davon waren den Beziehungen zu den Christen des Westens gewidmet. Im Jahre 1454 fand ein Konzil unter Gennadios Scholarios statt, das offiziell die Florentiner Union verwarf, 1484 ein anderes, in Beisein der drei übrigen östlichen Patriarchen, das einen besonderen Ritus der Wiederversöhnung Römischer Katholiken mit der Orthodoxie veröffentlichte [8].

Gegen Ende des 16. Jahrhunderts kam es zu einem ersten Kontakt zwischen der Theologie der Reformatoren und der Orthodoxie. Eine bedeutende Gruppe lutherischer Theologen der Tübinger Schule übersandte 1573/74 dem Ökumenischen Patriarchen Jeremias dem Zweiten den Wortlaut der Augsburger Konfession in griechischer Übersetzung mit der Bitte um Stellungnahme zu diesem Text. Die ausführliche Antwort des griechischen Hierarchen ist ein hochinteressantes Dokument, weil sie die Art zeigt, in der ein orthodoxer Theologe jener Zeit aus der Tiefe seines konstantinopolitanischen Ghettos nur auf Grund der Augsburger Konfession den Protestantismus zu beurteilen vermochte; die Beurteilung war freundlich, aber streng. Auf sie folgte eine beiderseitige Korrespondenz, die keine praktischen Ergebnisse brachte [9].

Im 17. Jahrhundert nahmen die Beziehungen zu den abendländischen Christen eine wenig erfreuliche Wendung. Sie waren beherrscht von dem tragischen Fall des Kyrill Loukaris, der einer der gelehrtesten Griechen seiner Zeit war. Er hatte ein gutes Jahrzehnt in Italien verbracht, schrieb fließend Latein, zitierte in seinen Predigten Thomas von Aquin, unterhielt Beziehungen mit den deutschen Humanisten Noeschel und Sylburg, wurde dreißigjährig zum Patriarchen von Alexandrien gewählt (1602) und später zum Patriarchen von Konstantinopel (1620). Als einem Schüler, Verwandten und Schützling des bedeutenden Meletios Pigas, der vor ihm auf dem alexandrinischen Patriarchenstuhl saß, schien ihm von allem Anfang eine große Zukunft bestimmt. Für seinen Eifer zur Hebung des Unterrichtes und zur Erweckung eines

neuen Hellenismus wußten die Griechen ihm auch Dank. In Konstantinopel nun fiel er unter den Einfluß der reformierten Theologie – der holländische Gesandte Cornelius Haga versorgte ihn reichlich mit Büchern – und veröffentlichte 1629 in Genf in lateinischer Sprache seine berühmte *Konfession,* die in allem dem strengen Calvinismus entsprach. Seine anfängliche Absicht war, die Einflüsse des Römischen Katholizismus und dessen Proselytenwerbung zu bekämpfen, doch trieben ihn seine westliche Bildung und sein Umgang mit Calvinisten dem Protestantismus in die Arme. In der Tat nimmt die Konfession des Kyrill Loukaris die Lehre der *sola scriptura* (mit Ausschluß der deuterokanonischen Bücher) an, verleugnet die Realpräsenz Christi in der Eucharistie, entleert die Lehre von der kirchlichen Hierarchie alles theologischen Gehaltes und bedauert die Verehrung der Bilder und die Anrufung der Heiligen als Formen der Idolatrie. Die Protestanten meinten irrtümlich, mit der Gewinnung der Person des Kyrill Loukaris die Zustimmung der ganzen Kirche des Ostens zu den Lehren der Reformation gewonnen zu haben und verbreiteten die Confessio Loukaris, die bis 1629 vier Übersetzungen ins Französische, zwei ins Deutsche und eine ins Englische erfahren hat und 1633 – wie immer in Genf – auch in griechischer Sprache erschien [10].

Prompt reagierten darauf die katholischen Mächte Österreich und Frankreich. Sie unterstützten finanziell und politisch eine Gruppe gegnerischer Bischöfe, der es gelang, Loukaris zu entthronen. Der Patriarch wurde eines Komplottes mit den Russen beschuldigt, von den Türken verhaftet und fand den Tod durch Erwürgung.

Sein Leichnam wurde in den Bosporus geworfen, dort aufgefischt und dann auf der Insel Chalki bestattet.

Die durch die Confessio des Loukaris entfachte Erregung im Osten war gewaltig. Sechs Konzile verurteilen nacheinander dieses Bekenntnis: Konstantinopel 1638 (drei Monate nach dem Tode des Kyrill Loukaris), Kiew 1640, Jassy 1642, Konstantinopel 1672, Jerusalem 1672 und Konstantinopel 1691.

In Verbindung mit dieser antiprotestantischen Reaktion verfaßte seinerseits der Metropolit von Kiew Petrus Mogila eine Orthodoxe *Konfession* (1640), die in seiner Metropolie als Katechismus dienen sollte. Petrus Mogila (rumänisch: Movila) war als Sohn eines „Hospodar" von der Moldau mit elf Jahren Waise geworden, studierte dann in Polen, wurde später Mönch und dann Archimandrit des Kiewer Höhlenklosters, wo er eine Druckerei und eine Schule einrichtete, die sehr berühmt wurde und in der ganzen orthodoxen Welt einen andauernden Einfluß ausübte. In seinem Bestreben, das intellektuelle Niveau des orthodoxen Klerus zu heben, ging es ihm vor allem darum, ihn dem Uniatentum gegenüber, welches die polnischen Könige großzügigst unterstützten, gewachsen zu machen. Der Fall des Loukaris quälte ihn sehr, weil er den Römischen Theologen das wirkungsvolle Argument in die Hände gab, die Orthodoxe Kirche sei in der Person ihres Primas, des Ökumenischen Patriarchen, protestantisch geworden. Um seine Kirche von einer solchen Anschuldigung rein zu waschen, beschloß Mogila, der Orthodoxie ein ebenso gutes und klares Lehrsystem zu geben, wie es die Lateiner hatten. Praktisch beschränkte er sich darauf, die damals verbreiteten Rö-

mischen Katechismen, vor allem den des Petrus Canisius, nachzuahmen und schrieb sie mehr oder minder ab. In gewissen theologischen Fragen, für die sich die Kiewer Theologen nicht genügend kompetent fühlten, wie das Purgatorium oder der Augenblick der Wandlung der heiligen Gaben, erkannte man das Urteil dem Patriarchen von Konstantinopel zu; der Verfasser aber selbst löste die strittigen Fragen im lateinischen Sinne. Mogila und seine Mitarbeiter, in einem sichtlichen Unterlegenheitsgefühl den glänzenden Formeln der Gegenreformation gegenüber und ohne genügend tiefe Kenntnis der eigenen traditionellen orthodoxen Theologie, verfielen einem ganz simplen Latinismus. Die in Kiew 1640 approbierte Konfession des Petrus Mogila erhielt 1642 auf dem Konzil von Jassy wichtige Verbesserungen, wo ein griechischer Theologe, Meletios Syrigos, den lateinischen Urtext ins Griechische übersetzte und in den beiden Punkten, über das Fegfeuer und die Wandlung, änderte, so daß hierin die echte byzantinische Anschauung wieder zur Geltung kam. In dieser neuen Form wurde die Orthodoxe Konfession Mogilas durch den Synod von Konstantinopel 1643 gebilligt [11]. Doch selbst verbessert stellt sie noch in Gesinnung und Form das lateinischste Dokument dar, das je von der orthodoxen Hierarchie gutgeheißen wurde. Sie übte einen dauernden Einfluß auf die Schultheologie aus, die erst in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts wieder anfing, sich auf eine wahre „Rückkehr zu den Quellen" zu besinnen.

An der Seite des Kiewer Metropoliten Petrus Mogila warf sich noch ein anderer eifriger Verteidiger der Orthodoxie in den Kampf gegen den Protestan-

tismus, Dositheos, Patriarch von Jerusalem. Dieser, selbst Autodidakt, bemühte sich sehr um die Förderung der Kenntnis der Kirchenväter im Osten und ließ, da die Patriarchen des Ostens nicht über eine einzige Druckerei verfügten, in Rumänien eine bemerkenswerte Sammlung byzantinischer theologischer Texte drucken. Nointel, ein französischer Diplomat, der als Gesandter Ludwig des Vierzehnten an der Pforte war, ein Liebhaber der Theologie und ein Mann mit jansenistischen Tendenzen, richtete an ihn und andere bedeutende orthodoxe Prälaten die Frage nach ihrer Meinung über das Bekenntnis des Loukaris. Dositheos verfaßte darauf eine ausführliche und systematische Widerlegung derselben und ließ sie von einem Konzil approbieren, das 1672 in Jerusalem versammelt war. Diese Schrift ist bekannt als die *Confessio Dosithei* wie auch als *Konzilsakte von Jerusalem* und stellt wohl den beachtlichsten dogmatischen orthodoxen Text dieser Periode dar. Seine Autorität ist unangefochten und wurde noch im 19. Jahrhundert von dem berühmten Philaret von Moskau aufs höchste geschätzt. Gewiß, Dositheos gebraucht unter Mogilas Einfluß noch manche lateinisch klingende Wendungen, ist aber in seinem Denken viel mehr in der orthodoxen theologischen Tradition verwurzelt als der Kiewer Metropolit. Dositheos stellt dem Calvinismus des Loukaris den sakramentalen Realismus der Orthodoxie entgegen, eine auf der sakramentalen Natur der Kirche gegründete Lehre von der Hierarchie und eine orthodoxe Erklärung der Heiligen- und Ikonenverehrung [12].

Die Reaktion der Orthodoxen Kirche dem Protestantismus gegenüber war also eindeutig genug, um

jedes Mißverständnis auszuschließen. Die Bekenntnisse des Mogila und des Dositheos haben dabei besonderes Verdienst, trotz des lateinischen Charakters ihrer theologischen Formulierungen. Diese Lateinerei zeugt, besonders im Falle des Dositheos, keineswegs von einer besonderen Sympathie für die Römische Kirche oder für die lateinische Scholastik, sondern zeigt vielmehr das Fehlen einer geschlossenen theologischen Bildung. Doch wie hätte sie da sein können nach zweihundertjähriger Türkenherrschaft bei völligem Fehlen der Schulen und der Bücher?

Eine Art Lebenserhaltungtrieb und rückhaltlose Treue zur Wahrheit der Kirche, die in der immer lebendigen Liturgie und in den Schriften der Väter sich bewahrt findet, erklärt die Reaktion der Orthodoxen gegen die Versuche seitens der Protestanten und Katholiken, die Kirche des Ostens im gegenseitigen Kampf als Mittel zu gebrauchen. Denn das war der Hauptbeweggrund für die westlichen Gesandtschaften in Konstantinopel, wenn sie sich in die inneren Angelegenheiten des Ökumenischen Patriarchates mischten. Für die Protestanten bedeutete die in ihren Augen veraltete und erstarrte Orthodoxe Kirche nichts als Romgegnerschaft, älter als Luther und Calvin; man versuchte deshalb ihre Zustimmung zur Reformation zu gewinnen. Für die Römischen Katholiken blieben trotz des schlechten Rufes der Griechen im lateinischen Westen die orthodoxen Bischöfe doch die Nachfolger eines Johannes Chrysostomos und eines Basilios; die lateinischen Missionare im Osten schwankten ständig zwischen äußerster Toleranz gegenüber den orthodoxen Christen, die bis zur *communio in sacris* ging, und

heftigem Werben um Proselyten, das die Griechen nicht mehr allein zur Union bewegen wollte, sondern aus ihnen Lateiner machen. Den Römischen Katholiken gegenüber war die Reaktion der Kirche nicht minder klar. Sie verkörpert sich in der Entscheidung des Synods von 1755, der in Konstantinopel unter dem Ökumenischen Patriarchen Kyrill dem Fünften zusammen mit den Patriarchen von Alexandrien und Jerusalem stattfand und sich mit der Wiederaufnahme der Lateiner in die Orthodoxe Kirche befaßte. Die Entscheidung von 1484 wurde geändert und die lateinischen und armenischen Taufen für unvollkommen erklärt und eine orthodoxe Taufe durch Untertauchen für notwendig zur Aufnahme in die Kirche. Der Synod wandte auf die Lateiner wie auf die monophysitischen Armenier die strengsten Kanons gegen Häretiker an. Diese Entscheidung erregte wohl die Opposition mehrerer Bischöfe, wurde aber schließlich doch unter dem Druck der heftig antilateinischen griechischen Bevölkerung von Konstantinopel angenommen und blieb bis zum Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts in Kirchen griechischer Zunge in Kraft [13].

Diese verschiedenen Episoden im Leben der Kirche unter dem türkischen Joch trugen zwar nichts Bemerkenswertes bei zur Geschichte der orthodoxen Theologie, brachten aber den Beweis der Lebenskraft der griechischen Orthodoxie und des Willens der orthodoxen Christen, zu bleiben, was sie waren, wirklich sie selbst zu sein, auch unter schwierigen Bedingungen. Sogar der Fanatismus, den gewisse Griechen den Lateinern gegenüber an den Tag legten, war meist nichts anderes, als die verständliche Reaktion gegen die Pro-

selytenmacherei westlicher Missionare, die doch eigentlich gekommen waren für das schwere Werk der Bekehrung der Muselmanen. Doch richtete sich nicht die Arbeit dieser Sendlinge ausgesprochen nur auf die orthodoxen Christen, und raubten sie damit nicht den christlichen Griechen und Arabern den einzigen heilen Schatz, den die Geschichte ihnen gelassen hatte, ihren orthodoxen Glauben?

Übrigens ließ der Fanatismus in den Lehrschriften des neunzehnten Jahrhunderts allmählich nach und gab einer ruhigen Gelassenheit Raum, die sich zu festigen strebte in der Wiederbegründung von Schulen und Publikationen. Die Patriarchen beantworten die verschiedenen päpstlichen Initiativen sorgfältig. So wandte sich unmittelbar nach seiner Thronbesteigung im Januar 1848 Papst Pius der Neunte „An die Morgenländer" mit einem Aufruf zur Wiedervereinigung mit Rom. Die vier östlichen Patriarchen – von Konstantinopel, von Alexandrien, von Antiochien und von Jerusalem – antworteten mit einer Enzyklika „An alle Rechtgläubigen", die noch 29 Metropoliten mit unterzeichneten. Nachdem sie den „Papismus" als Häresie definiert hatten, drückten sie den Wunsch aus, Pius der Neunte möge „sich bekehren" zum wahren orthodoxen Glauben und heimkehren in die wahre Katholische, Apostolische und Orthodoxe Kirche. „Denn", so führen sie aus, „kein Patriarch und kein Konzil hat jemals bei uns Neuerungen einführen können, denn der Leib Christi, das heißt, das Volk selbst, ist Hüter der Religion." Diese Enzyklika von 1848, deren Text der Metropolit von Moskau Philaret schon vor dem Erscheinen gutgeheißen zu haben scheint, fand

weite Verbreitung und besitzt bis heute hohes Ansehen als Ausdruck der orthodoxen Eklesiologie: Die Kirche, Hüterin der Wahrheit, bildet einen einigen Leib, und keines ihrer Glieder, weder Kleriker noch Laie, ist ausgeschlossen, aktiv am gemeinsamen Leben des ganzen Organismus mitzuwirken [14].

Einen erneuten Appell, die Enzyklika „Praeclara gratulationis" von Papst Leo XIII. 1894, beantwortete der Ökumenische Patriarch Anthymos mit einem Rundschreiben, das die „Römischen Neuerungen", besonders die neuen Dogmen von der unbefleckten Empfängnis der Jungfrau und von der Unfehlbarkeit des Papstes, anprangert, und nach der die Wiedervereinigung einzig und allein auf der Grundlage des ungeteilten Glaubens der ersten Jahrhunderte ins Auge gefaßt werden kann [15].

Treue zur Lehre und Anhänglichkeit an die Tradition, das sind die Grundzüge, die in dieser finsteren Zeit die orthodoxen Schriftsteller kennzeichnen und ihre Gedanken bestimmen, auch dort, wo das Fehlen einer eigenen theologischen Bildung sie dazu führt, gegen die Protestanten lateinische und gegen die Römischen Katholiken protestantische Argumente zu gebrauchen. Doch haben sich manche auch bemüht, ihren Zeitgenossen den Zugang zu den Quellen der Orthodoxie selbst zu erschließen, zur Heiligen Schrift und zu den Vätern der Kirche. Unter diesen verdient ein Name besonderer Erwähnung: Nikodemos Hagiorites. Dieser Athosmönch (1748–1808) hat in gemeinsamer Arbeit mit dem Bischof von Korinth Makarios eine bedeutende Sammlung von Väterschriften über das Gebet zusammengestellt, die 1792 in Venedig erschienen

ist, die *Philokallia,* die in der ganzen orthodoxen Welt außerordentlichen Anklang gefunden hat. Durch die Philokallia hat auch die moderne Welt zu den mystischen Traditionen der griechischen Väter Zugang gefunden. Übersetzt ins Slawische, Russische und Rumänische, bedeutete diese Sammlung in vielen orthodoxen Ländern den Anstoß zu geistlicher Besinnung und wurde zur Quelle eines neu erwachenden geistlichen Lebens. Nikodemos, der 1955 von der Orthodoxen Kirche kanonisiert worden ist, hat noch mehrere andere geistliche Schriften verfaßt, die teilweise direkt von westlichen Schriftstellern (Scupoli, Ignatius von Loyola) beeinflußt sind, doch diese der östlichen christlichen Mystik anpassen. Nikodem hat innerhalb der griechischen Kirche auch die Anregung zur häufigeren Kommunion gegeben. Mit ihm und seinen zahlreichen Schülern erfuhr die Spiritualität der Altväter in den Wüsten, der Mönche vom Berge Sinai und der Hesychasten vom Berge Athos eine spürbare Erneuerung, deren Wirkungen noch heute anhalten.

Die Orthodoxe Kirche hat also die großen Erschütterungen der Geschichte im Nahen Osten überlebt. Der Reichtum und die geistliche Fülle der Liturgie haben hier in schweren Bedingungen ihre ganze Kraft erwiesen. Doch haben diese Bedingungen auch verhindert, daß sich die von Byzanz ererbte christliche Kultur in allem organisch entwickeln und alle ihre Früchte zu voller Reife bringen konnte. Im zwanzigsten Jahrhundert, nach dem Zusammenbruch des Ottomanischen Reiches, der endgültigen Befreiung der slawischen, griechischen und rumänischen Länder des Balkans, der

Errichtung einer laizistischen Republik in der Türkei, der Auswanderung der Griechen aus Kleinasien, hat eine neue Periode der Geschichte der orthodoxen Christenheit begonnen. Auf die gegenwärtige Lage der Orthodoxen Kirche in den verschiedenen Ländern werden wir weiter unten noch zu sprechen kommen.

VI.
DIE KIRCHE IN RUSSLAND VON DEN ANFÄNGEN BIS 1917

Das neunte Jahrhundert war die Zeit der Christianisierung der slawischen Völker. Seit damals drangen byzantinische Missionare auch nach Rußland vor. Sie machten den Boden bereit für die persönliche Bekehrung der heiligen Fürstin Olga (955) und für die des heiligen Fürsten Wladimir von Kiew (988), welche „die Taufe der Russen", die Einführung des Christentums als Staatsreligion im Fürstentum Kiew, zur Folge hatte. Seit Kyrill und Method lagen Heilige Schrift und liturgische Bücher in slawischer Sprache vor und hatten unter den Slawen Bulgariens und Mährens weite Verbreitung gefunden. Die Russen konnten von Anfang an über diesen schon vorliegenden wertvollen Bestand verfügen. Der slawische Dialekt der Vororte Thessalonikes, den die Lehrer der Slawen Kyrill und Method ihren Übersetzungen zu Grunde gelegt hatten, wurde die Grundlage der „Kirchenslawischen" Sprache, die alle orthodoxen Slawen gemeinsam im Gottesdienste gebrauchen bis auf den heutigen Tag.

Durch die Annahme der Taufe fügte sich das Fürstentum Kiew ohne Schwierigkeit in das Zusammenspiel der zivilisierten Staaten Europas ein und erlangte in

ihm einen hervorragenden Platz. Fürst Jaroslaw, Wladimirs Sohn (1036–1054), errichtete in seiner Hauptstadt eine der Göttlichen Weisheit, Hagia Sophia, geweihte Kirche und ließ sie von den erstrangigsten Künstlern Konstantinopels ausstatten. Seine Töchter gab er den bedeutendsten Fürsten Europas zur Ehe; Anna von Rußland wurde so zum Beispiel die Königin Frankreichs ... Der Mongoleneinfall (1240) unterbrach aber die europäische Bestimmung Rußlands jäh und trennte Rußland für mehrere Jahrhunderte von Europa. Die Geschichte hat also mit harten Prüfungen für die orthodoxe Welt nicht gespart. Ihre organische Entwicklung von den Ökumenischen Konzilen bis heute wurde immer wieder durch gewaltige Erschütterungen unterbrochen. Nacheinander brachten die Einfälle der Araber, der Mongolen, der Türken der Entfaltung des Lebens der großen geistigen Zentren der Orthodoxie, wie Alexandrien, Antiochien, Kiew, Konstantinopel, ein schroffes Ende.

Die unter Wladimir errichtete Metropolie von Kiew blieb bis ins fünfzehnte Jahrhundert vom Patriarchat Konstantinopel abhängig. Die Kiewer Metropoliten waren mit einigen Ausnahmen aus Byzanz kommende Griechen, während der übrige Episkopat und der Klerus aus dem eigenen Lande gewählt war. Für das Ökumenische Patriarchat war Rußland eine einzige, unermeßlich weite, stark zentralisierte Missionsdiözese. Dies System schuf eine kanonische und administrative Tradition, nach der ein Primas, der Metropolit von Kiew, später der Patriarch von Moskau, der zentrale Leiter der gesamten Kirche Rußlands war. Die anderen Bischöfe waren seiner Jurisdiktion streng untergeordnet,

zum Unterschied von den anderen Patriarchaten des Orients und des Balkans, die entsprechend den Kanons der alten Konzile in Metropolien gegliedert waren und nie eine derartige patriarchale Autokratie gekannt hatten. Das russische System bot aber auch Vorteile und gewährte vor allem den von Konstantinopel ernannten Metropoliten von Kiew große Unabhängigkeit von den politischen Umständen und das Ansehen eines obersten Richters im Lande.

Die Mongolen waren im Hinblick auf das Religiöse tolerant und ließen der Kirche die Vorrechte, die sie im alten Kiewer Fürstentum genossen hatte. Nur die Willkür einiger Khane, die von den russischen Fürsten bei ihrer Belehnung bei der Goldenen Horde bei Astrachan die Erfüllung gewisser heidnischer Riten verlangten, führte christliche Russen zum Martyrium: So erlitten der Heilige Michael von Tschernigow und sein Freund Theodor, und der Heilige Roman von Rjasan den Märtyrertod, weil sie sich weigerten, heidnische Riten zu erfüllen. Das waren aber Einzelfälle, und im allgemeinen war die Toleranz der Mongolen bekannt und anerkannt. Daher konnte auch ein Großfürst von Nowgorod, jenem einzigen von den Mongolen nicht erreichten russischen Fürstentum, der Heilige Alexander Newskij, auf der einen Seite das Bündnis des Khans suchen, von welchem dem orthodoxen Glauben keine Gefahr drohte, und auf der anderen Seite die aus dem Westen kommenden Eindringlinge feurig bekämpfen, weil deren eingestandenes Ziel kein anderes war als die Niederwerfung der „Schismatiker". Alexander von der Newa schlug dann nacheinander die schwedischen Kreuzfahrer (1240) und die Deutschen Ritter (1242).

Der westliche „Kreuzfahrergeist" ließ zuerst die Russen, dann die Byzantiner lieber das Joch der Asiaten als das des Imperialismus des Römischen Christentums ertragen.

Die Orthodoxe Kirche konnte unter den Mongolen fortfahren sich zu organisieren. Sie zeitigte sogar beachtliche Missionserfolge. Es gibt zahlreiche Beispiele von Bekehrungen von Mongolen zum Christentum. 1261 gelang sogar die Errichtung eines Bischofssitzes in Sarai, der Hauptstadt der Goldenen Horde. Im Norden entstanden Missionsklöster, Walamo und Konjew am Ladogasee, Solowki am Nördlichen Eismeer, von denen aus die Evangelisierung finnischer Stämme unternommen wurde. Dann, im vierzehnten Jahrhundert, übersetzte der Heilige Stephan von Perm, ein ganz hervorragender Missionar, Schrift und Liturgie aus dem Griechischen, das ihm wohl vertraut war, ins Syrjanische. Um einer möglichen Russifizierung der neubekehrten Syrjanen vorzubeugen, schuf er für ihre Sprache ein eigenes Alphabet und verweigerte immer die ihm vom Großfürsten von Moskau angebotene politische Hilfe. Er wurde der erste Bischof von Perm, der Hauptstadt des syrjanischen Landes.

Die Kirche Rußlands als geistige Erbin von Byzanz konnte nicht anders, als dem Mönchtum den gleichen hervorragenden Platz einräumen, den es im ganzen christlichen Morgenland innehatte. Schon zu Beginn der Christianisierung Rußlands wurde durch den Heiligen Theodosios das berühmte Kiewer Höhlenkloster gegründet, dessen zahlreiche Tochterklöster die geistigen Brennpunkte im Süden und Westen Rußlands, der späteren „Ukraine" wurden. Im Norden Rußlands

gründete im 14. Jahrhundert der Heilige Sergij von Radonesch die Dreifaltigkeits-Laura (heute Zagorsk) [1]; seine zahlreichen Schüler überzogen bald das ganze große Waldgebiet des Nordens. Als Missionare, Bauleute, Pflanzer, Gelehrte nahmen die Mönche im geistigen Leben ihrer Zeit eine entscheidende Stellung ein.

Kiew, die alte und herrliche russische Hauptstadt, wurde wiederholt von Mongolen ausgeplündert. Schließlich auf den Stand eines erbärmlichen Dorfes heruntergekommen, hörte Kiew auf, Residenz des Metropoliten zu sein. Nach kurzem Aufenthalt in der Stadt Wladimir wurde die Residenz des Primas unter Metropolit Peter (1308–1326) nach Moskau verlegt. Das war ein geschichtliches Ereignis von weittragender Bedeutung und bezeichnete Moskau, bis dahin ein nicht bedeutendes Fürstentum, als die kommende Hauptstadt. Im Süden und Westen Rußlands machten sich Separationsbestrebungen bemerkbar, die Fürsten unter der Lehenshoheit des Königs von Polen und des Großfürsten von Litauen forderten von Konstantinopel die Errichtung einer gesonderten Metropolie und hatten gewonnenes Spiel, als Moskau im 15. Jahrhundert die „Autokephalie" [2] von Byzanz erlangte.

Die Selbständigkeit oder „Autokephalie" der Kirche von Rußland wurde bei Gelegenheit der Annahme der Entscheidungen des Florentiner Konzils (1439–1440) durch Metropolit Isidor, einem Griechen, ausgesprochen. Wir haben oben schon die allgemeinen Umstände, unter denen das Konzil zustande kam, gesehen und wissen, daß die Griechen sich sehr bald von seinen Entscheidungen distanzierten. Der in Moskau residierende Metropolit von Kiew Isidor war aber ein eifriger Ver-

fechter der Union. War er nicht nach dem Schlusse des Konzils vom Papst zum Kardinal-Priester ernannt worden? Nach seiner Rückkunft nach Moskau im Jahre 1441 pontifizierte er die feierliche Liturgie in der Kathedrale des Entschlafens der Gottesmutter mit Nennung des Namens des Römischen Papstes und verkündete die vollzogene Union mit Rom. Nach drei Tagen Bedenkens ließ ihn Großfürst Basil verhaften, mehrere Monate in einem Kloster festhalten und schließlich nach Litauen entlaufen.

Nach längerem Zaudern und fortgesetztem Briefwechsel mit Konstantinopel, wo die Union gar nicht öffentlich verkündet worden war, beschlossen die Russen, nun selbst einen neuen Metropoliten einzusetzen. Im Dezember 1448 wurde Jonas auf den Sitz von Moskau gewählt, die vollendete Tatsache Konstantinopel kurz mitgeteilt. Dieser Akt war von großer Vorsicht begleitet, um für die Zukunft größere Schwierigkeiten mit dem Ökumenischen Patriarchat zu vermeiden, wußte man doch, daß die Florentiner Union sich dort nicht lange halten würde. Und in der Tat verwarfen gleich nach dem Fall von Konstantinopel 1453 die Griechen offiziell das Konzil von Florenz. Moskau indes hatte nun seinen eigenen Metropoliten und hütete das Recht, das ihm die Gunst der Umstände erlaubt hatte, für sich zu gewinnen.

Im Hintergrund dieser Ereignisse ist seit der Mitte des 15. Jahrhunderts ein tiefes psychologisches Mißtrauen des russischen Volkes den Griechen gegenüber zu erkennen. Denn hatten in Florenz nicht die Griechen den wahren Glauben verraten, und hatte sie nicht der Himmel dafür gestraft, da er Byzanz den Türken

preisgab? Jetzt war Moskau „das Dritte Rom": Das „Alte Rom" war ja häretisch, das „Neue Rom" unter türkischem Joch, nur Moskau als das „Dritte Rom" stand aufrecht da. Die theokratische Idee eines universellen christlichen Reiches fand daher auch in Moskau seine letzte Zuflucht, und die Großfürsten nahmen bald den Titel „Zar" (eine slawische Variante des lateinischen Caesar) an und fühlten sich als die rechtmäßigen Nachfolger der Kaiser von Byzanz. Im kirchlichen Bereich wurde diese Theorie nie ganz bis ans logische Ende geführt, denn trotz seines Reichtums und seiner Macht hat der Sitz von Moskau niemals dem Ökumenischen Patriarchen den Vorrang streitig gemacht. Es gab in Rußland zu allen Zeiten auch Männer mit bescheidenerem, gesünderem und unromantischerem Urteil als die Verfechter der Idee vom Dritten Rom.

Durch das sechzehnte Jahrhundert erregten leidenschaftliche Kontroversen den Klerus und die ganze russische Gesellschaft. Zwei Parteien faßten auf ganz verschiedene Weise Rußlands mögliche religiöse Zukunft ins Auge. Die einen setzten ihr ganzes Vertrauen in das neue Moskowitische Russische Reich, an ihrer Spitze stand der gelehrte Abt Joseph von Wolock. Als Verfechter einer engen Verbindung von Kirche und Staat forderten er und seine Gesinnungsgenossen vom Staate, daß er der Kirche und den Klöstern die ungeheuren Ländereien lasse, deren diese zur Ausübung der Wohlfahrt, des Unterrichtes und der sozialen Wirksamkeit bedürften. Sie glaubten, die Errichtung eines Gottesstaates schon hier auf Erden mit Moskau als seinem Zentrum sei notwendig. Der Wortführer der anderen Partei war Nil von der Sora, ein strenger

Asket in den Wäldern des Nordens, der mit seinen Gesinnungsfreunden mönchische Armut predigte und die Unabhängigkeit vom Staat und die kanonische Treue zu Konstantinopel wünschte. Die Anhänger dieser Gruppe fürchteten, daß eine wohlhabende „nationalisierte" Kirche Gefahr liefe, ganz unter die Kontrolle des Staates zu geraten. Die Kirche hat schließlich und endlich anerkannt, daß beide Anschauungen etwas Wahres hätten. Sowohl Nil als auch Joseph wurden später kanonisiert. Im 16. Jahrhundert aber trug die Partei Josephs den Sieg davon, die Kirche erhielt ihre Besitzungen und verband sich mit dem Moskauer Staat. Indes gibt die Geschichte wohl eher Nil Sorskij recht, denn das byzantinische Mittelalter war im 16. Jahrhundert längst über seine Zeit; und die spätere Entwicklung Rußlands zu einem modernen säkularisierten Staat, der im 18. Jahrhundert die Kirche ganz entmachtete und ihre Güter beschlagnahmte, rechtfertigt *a posteriori* das Mißtrauen Nils und der Seinen [3].

Die nunmehr autokephale Russische Kirche entwickelte im Laufe des 15. und 16. Jahrhunderts ihre eigene Literatur, es entstanden Heiligenleben und auch liturgische Texte. Die russische Ikonenmalerei entwickelte sich in den Bahnen der byzantinischen Meister und erreichte in den Werken Andrej Rubljews eine seltene Vollkommenheit. Ein in Moskau 1551 versammeltes Konzil („Stoglaw", die „Hundertkapitelsynode") führte eine Reihe von Reformen in die Kirche ein, die vor allem bestimmt waren, die Sekten und die verschiedenen westlichen Einflüsse auf Frömmigkeit und religiöses Denken abzuwehren. Eine stattliche Zahl russischer Heiliger wurde kanonisiert. Das Dritte Rom legte

Wert darauf, dem Titel, den es sich gegeben hatte, auch Ehre zu bringen. Eine große Genugtuung wurde aber den Russen zuteil, als 1589 der Ökumenische Patriarch Jeremias II. selbst nach Rußland kam und den ersten Patriarchen von Moskau und ganz Rußland weihte. In der Ehrenhierarchie der östlichen Patriarchate erhielt das neue Patriarchat Moskau den fünften Platz, nach Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, welche Reihenfolge bis in unsere Tage besteht. Unter seinem ersten Patriarchen Job fühlte sich Moskau ganz als das Dritte Rom, schien sich doch hier das byzantinische Ideal einer einigen christlichen Gesellschaft unter einem Kaiser, der die weltliche Macht innehatte, und einem Patriarchen, der Spitze einer geistlichen Hierarchie, neu verwirklicht zu haben.

Die Theorie vom Dritten Rom erlitt aber einen harten Schlag unter dem Pontifikat eines großen Patriarchen, Nikon (1652–1658). Von seiner Patriarchenwahl an hatte sich dieser autoritäre Hierarch eine doppelte Aufgabe für sein Amt gestellt: Er wollte die Oberherrschaft der geistlichen Macht über die zeitliche Macht des Zaren errichten, und er wollte die Russische Kirche nach den zu seiner Zeit in den vier östlichen Patriarchaten bestehenden Gebräuchen reformieren. Die tiefe Freundschaft, die Zar Alexis, der zweite der Romanows, Nikon entgegenbrachte, ließ den Patriarchen das erste Ziel erreichen: Der Zar von Rußland wurde der ganz gehorsame Sohn des Patriarchen. Doch fehlte es Nikon an Takt und Geduld, diese Lage auf rechte Weise zu nutzen, und seine Herrschaft war nicht von Dauer. Was aber die zweite Aufgabe, die der Patriarch sich gestellt hatte, angeht, so rief sie die Ab-

spaltung von mehreren Millionen Gläubigen hervor, welche die Theorie vom Dritten Rom ernst genommen hatten. „Warum", so fragten sie, „kleine Gebräuche reformieren (Zweifingerkreuz, dreifaches statt zweifaches Alleluia und dergleichen), wenn doch unsere Väter gerettet waren, die den alten Bräuchen folgten? Warum die korrupten Griechen zur Richtschnur nehmen, die doch Gott gestraft hat für ihre Treulosigkeit?" Das mag ein einfältiges Urteil sein, gewiß, aber es entbehrt nicht einer gewissen Logik, zumal die Reformen mit Unduldsamkeit und Heftigkeit eingeführt wurden und zum Teil gar nicht aus der Praxis der alten byzantinischen Kirche zu rechtfertigen waren, sondern — wie zum Beispiel die Verpflichtung für Kleriker, lange Haare zu tragen — nicht-griechischen Bräuchen unter türkischer Besetzung entsprachen. Patriarch Nikon wurde schließlich abgesetzt und von einem Konzil (1666–1667) verurteilt. Die orientalischen Patriarchen selbst, die an jenem Konzil teilgenommen hatten, bestätigten das Urteil der Absetzung Nikons, der gemeint hatte, die Reformen in ihrem Sinne zu betreiben. Seine Reformen wurden auch nicht beseitigt, und der „Raskol" (Schisma) der „Altgläubigen" erhielt sich in Rußland mit großer Zähigkeit durch die Jahrhunderte hin [4].

Die Anmaßung Nikons, sein Patriarchat über den Zaren selbstherrlich zu erheben, quälte den Geist Peters des Großen in seiner Jugend so sehr, daß er dessen, das symphonische Gleichgewicht verletzende Haltung übernahm, aber in genau entgegengesetztem Sinne. Peter untersagte nach dem Tode des Patriarchen Adrian im Jahre 1700 durch einundzwanzig Jahre die

Abhaltung der Patriarchenwahl und veröffentlichte dann, 1721, sein berühmtes *Geistliches Reglement*, das ihm der Bischof von Pskow Theophan Prokopowitsch ausgearbeitet hatte. Diese Ordnung stellt an die Spitze der Kirche von Rußland ein kollegiales Organ, den Heiligen Synod, der sich aus Bischöfen und zwei oder drei Priestern zusammensetzt, wobei aber ein vom Kaiser ernannter Laie, der Prokuror, den Besprechungen des Synods beizuwohnen hat, obwohl er selbst formell nicht Mitglied des Synods ist; praktisch aber stand er an der Spitze des kirchlichen Verwaltungsapparates.

Dieses durch das kirchliche Regime in den protestantischen Ländern angeregte System betrachtete zwar nicht den Kaiser ausdrücklich als „Oberhaupt" der Kirche – die Texte geben ihm den zweideutigen Titel „Oberster Richter des gegenwärtigen Kollegiums" – aber unterwarf die Kirche dem Staat in einer Weise, wie sie weder in Byzanz noch im alten Rußland je denkbar gewesen wäre. Die orthodoxen Patriarchen des Ostens, um die Anerkennung dieses Systems ersucht, willigten schließlich darein, nachdem allerdings Dositheos von Jerusalem – dessen Eifer für die Orthodoxie wir schon kennen – vergeblich gegen die Reformen Peters des Großen seinen Protest eingelegt hatte.

Die politisch von Moskau getrennten Provinzen im Südwesten Rußlands, die später unter dem Namen „Ukraina" (Grenzland) zusammengefaßt sind, erlitten ein anderes, zeitweilig recht trauriges Schicksal. Nach der Wahl des Metropoliten Jonas auf den Stuhl von Moskau behielt Isidor, wenigstens nominell, seine Jurisdiktion über die im Herrschaftsbereich Polens und

Litauens gelegenen Bistümer. Isidor demissionierte 1458, sein Nachfolger wurde von Rom bestimmt und von dem in Rom residierenden unierten Patriarchen von Konstantinopel geweiht. Gregor Bolgarin hielt die Kirche in der Ukraine über ein Jahrzehnt in der Union mit Rom, kehrte aber 1470 in die Gemeinschaft der Orthodoxen Kirche zurück und unterstellte sich der Jurisdiktion Konstantinopels, von wo aus auch die Ukraine nach Gregors Tod im Jahre 1472 einen orthodoxen Nachfolger erhielt.

Von diesem Zeitpunkte an waren die russischen Bistümer in Litauen und Polen praktisch unabhängig, litten aber doch sehr unter dem Druck der katholischen Könige Polens. Dieser Druck übte sich besonders durch das „Patronatsrecht" aus, das dem König und einigen Adeligen zugestand, die Kandidaten für Priester- und Bischofsweihen zu nennen und gewisse kirchliche Güter zu verwalten. Der Widerstand gegen die Latinisierung wurde vor allem von den Bruderschaften orthodoxer Laien getragen, denen es bisweilen gelang, das Patronatsrecht über ihre eigenen Kirchengebäude zu kaufen, Schriften zur Verteidigung des orthodoxen Glaubens zu veröffentlichen und orthodoxe Schulen zu subventionieren.

In Brest-Litowsk unterzeichneten 1596 der Metropolit von Kiew Michael Ragoza und die Mehrzahl der Bischöfe der Ukraine einen Unionsakt mit Rom, das ist der Ursprung der „Unierten" Kirche der Ukrainer. Die Laien aber blieben in der Mehrheit orthodox und scharten sich um die zwei einzigen orthodox gebliebenen Bischöfe und Archidiakon Nikephor, der Exarch des Ökumenischen Patriarchen war. Nach dem Tode

dieser beiden letzten orthodoxen Bischöfe (1607 und 1610) blieben die Gläubigen durch ein ganzes Jahrzehnt ohne Hirten, während ein ihnen von den polnischen Königen aufgezwungener unierter Episkopat regierte. Aber 1620 kam Theophan, Patriarch von Jerusalem, nach Kiew und stellte dort eine orthodoxe Hierarchie wieder her. Diese im Anfange halb heimliche Hierarchie wurde schließlich auch vom polnischen Staate anerkannt.

Diese Ereignisse, die Bedingungen, unter denen die Union mit Rom aufgezwungen wurde, die Übergriffe verschiedenster Art, entfachten für Jahrhunderte einen unbändigen Haß der orthodoxen Bevölkerung gegen die römische Autorität, die sich in diesen Landen mit der Autorität der polnischen Könige identifizierte.

Die in solch widrigen Umständen lebende Orthodoxe Kirche wurde durch mehrere bedeutende Kirchenfürsten geleitet, unter denen der uns schon bekannte Petrus Mogila besonders hervorragt (1632–1647). Der durch seine Konfession berühmte Metropolit gründete in Kiew eine bedeutende Schule, deren Unterricht in weitem Maße nach lateinischen Methoden ausgerichtet war, er reformierte Liturgie und Verwaltung und versuchte so, das Unterlegenheitsgefühl zu bekämpfen, an welchem die Orthodoxen den Lateinern gegenüber litten.

1686 schließlich wurde in Folge russischer Siege über Polen die Ukraine dem Moskauer Reich eingegliedert, und die Metropolie von Kiew wurde mit besonderer Billigung des Patriarchen von Konstantinopel mit dem Patriarchat von Moskau verbunden. Zahlreiche Kiewer Theologen übersiedelten nach Moskau, und Peter der Große fand unter ihnen wertvolle Mitarbeiter für seine

westlerischen Reformen. Die Kiewer Theologen brachten nach Moskau auch lateinische Unterrichts- und Denkmethoden, deren Einfluß auf die russische Theologie von Dauer sein sollte.

Nach der Teilung Polens kehrte ein großer Teil der Unierten zur Orthodoxie zurück (1839 in Polock drei Bischöfe mit zahlreichen Gläubigen). Der Großteil der Kirche in Galizien aber, das lange unter österreichischer, später unter polnischer Herrschaft stand, blieb bis 1946 der Union mit Rom treu. Es ist zu bedauern, daß die Rückkehr dieser unglücklichen Kirche zur Orthodoxie sich da unter Umständen vollzogen hat, die vielleicht denen nicht ganz unvergleichbar sind, die einst bei ihrer Union mit Rom walteten ...

Die „synodale" Periode der Russischen Kirchengeschichte (1721—1917) steht nicht in sehr gutem Ruf und dient oft als Musterbeispiel für eine dem Staate verknechtete Kirche. Tatsächlich aber herrschte in dieser Epoche in Rußland ein solch waches und in verschiedener Hinsicht schöpferisch religiöses Leben, daß es nicht gerechtfertigt ist, dieses künstliche Gebilde allzu leichtfertig zu verurteilen, zumal ja seine Zeitgenossen selbst dessen widerkanonischen Charakter einsahen und geduldig ertrugen, ohne ihm ihre wirkliche Anerkennung zu geben. Der Staatsapparat, der die Kirche wie in einen Schraubstock eingespannt hielt, ließ das Bewußtsein der Kirche von sich selbst doch völlig unangetastet. Er hemmte gewisse Tätigkeiten, schuf beklagenswerte Zustände, ja — zum Beispiel einen Kastenklerus — aber er verdarb nicht das kirchliche Leben in seiner Wurzel.

Wir wollen kurz bei der Betrachtung dreier erfreulicher Erscheinungen des russischen religiösen Lebens dieser Zeit innehalten: Das geistliche Leben, das Schulwesen und die Missionen.

Im christlichen Osten bestand allzeit eine besondere Hochschätzung des mönchischen Lebens. In Byzanz waren die Klöster die anerkannten Brennpunkte christlicher Geistigkeit. Darin waren und blieben die Russen getreue Schüler der Griechen. In der synodalen Zeit der russischen Kirchengeschichte war die Treue und Liebe zum Mönchsideal von allergrößter Bedeutung für das geistliche Gedeihen der Kirche Rußlands, die so in sich selbst eine lebendige Kraft gegen die Verstaatlichung des Verwaltungsapparates und das Verlangen, die Kirche zur Staatsdienerin herabzuwürdigen, trug. Und in den Klöstern wuchsen Rußland die größten Heiligen jener Zeit heran.

Bereits im achtzehnten Jahrhundert zog ein Bischof von Woronesch, der Heilige Tychon, sich von seinem Amte zurück in die Stille des Klosters von Sadonsk, wo er die letzten 16 Jahre seines Lebens sich ganz der Kontemplation hingab und auch mehrere geistliche Schriften verfaßte [5]. Der Heilige Tychon von Sadonsk erlangte hohes Ansehen als ein Meister des geistlichen Lebens. Er war, nicht unbeeinflußt vom deutschen Pietismus, ein Prediger entschiedener Abkehr von weltlichen Werten. Gewisse Übertriebenheiten seiner Lehre in diesem Punkte sind symptomatisch für die Reaktion vieler Christen jener Epoche auf den anmaßenden Säkularismus der petrinischen Reformen. Der zwischen der neuen politischen Wirklichkeit und der geistlichen Überlieferung klaffende Abgrund begann erst im neun-

zehnten Jahrhundert durch eine intellektuelle und spirituelle Wiederbesinnung aufgefüllt zu werden.

Die große Tradition geistlichen Lebens in der Spur der heiligen Väter begann neu aufzuleben nach dem Erscheinen der slawischen Übersetzung der von Nikodemos Hagiorites zusammengestellten *Philokallia* durch Paisij Welitschkowskij (St. Petersburg 1793), einem Mönch vom Berge Athos, der das berühmte Kloster Neamt in Moldawien gegründet hat. Nun besaßen die Russen in slawischer Sprache eine schöne Auslese wertvollster Texte der Väter über Gebet, Askese und Mystik. Bald darauf erschien im Kloster Sarow der größte russische Heilige der Neuzeit, der „Starez" Seraphim, und bald wurden die „Starzen" von Optina die Seelenführer einer spirituellen russischen Elite [6]. Gogol, Dostojewskij, Wladimir Solowjew, Alexej Chomjakow und andere suchten nun den letzten Maßstab ihrer Inspiration in der Kirche und in der geistlichen Tradition der Orthodoxie. Und noch am Vorabend der Revolution bekehrten sich mehrere marxistische Intellektuelle – so Struwwe, Frank, Bulgakow, Berdjajew – und bestätigten die Aussöhnung von Geist und Materie unter der Hoheit Christi; doch diese zunächst auf intellektueller Ebene vollzogene Aussöhnung vermochte nicht mehr den Lauf der Ereignisse aufzuhalten, die schon durch zu lange Zeit von einer Reihe ökonomischer und sozialer Faktoren vorbereitet waren.

Diese geistigen Bewegungen geschahen abseits vom Verwaltungsapparat des Heiligen Synods; die Reformen Peters des Großen hatten ja die russische Gesellschaft zerrissen und ein System isolierter Kasten aufgestellt – Adel, Klerus, Bauernschaft. Doch hat die

offizielle Kirche nicht wenig getan zur Hebung des intellektuellen Lebens, besonders durch den Aufbau eines Schulwesens, das im 19. Jahrhundert ein bemerkenswert hohes Niveau besaß.

Ende des siebzehnten Jahrhunderts wurde in Moskau die „Akademie" gegründet. Diese Bezeichnung wurde in Rußland üblich für eine Theologische Hochschule oder ein „Großes Seminar". Trotz des Verdachtes gegen sie wurden die latinisierenden Theologen von Kiew, Schüler des großen Petrus Mogila, die Stifter der Programme und Methoden dieser neuen Schule, und durch das ganze 18. Jahrhundert studierten die künftigen Kleriker auf Lateinisch nach Handbüchern, die auf Grund scholastischer Methoden zusammengestellt waren. Erst 1808 erfuhr dies System eine Änderung, blieb aber in vielen Elementen bis 1867 bestehen. Entsprachen die eingeführten Methoden auch nicht den orthodoxen Traditionen, so brachten sie doch rein schulisch beachtliche Ergebnisse. Und es wurden noch drei andere Akademien in Rußland gegründet — St. Petersburg 1809, Kiew 1819 und Kasan 1842. Die Studenten der vier Akademien Rußlands war die Auslese der besten Schüler der Seminare, die im Laufe des 19. Jahrhunderts in fast allen Bistümern gegründet worden waren. Die Kirche von Rußland hatte 1914 58 Seminare mit insgesamt 20 500 Schülern, von denen ein Teil nur die Weihen empfing, die meisten anderen aber als Laien in den Schuldienst traten. Die Kirche beaufsichtigte einen Teil der Grundschulen und stellte für die weltlichen Lehranstalten die Katecheten. 1914 bestanden in Rußland 40 150 Schulen verschiedener Art, die von der Kirche abhingen [7].

Die kirchlichen Schulen überwanden im Laufe des 19. Jahrhunderts allmählich die Mängel des im 18. Jahrhundert eingeführten Systems und brachten eine recht stattliche Anzahl von Theologen, Liturgisten und Historikern hervor, deren Arbeiten bis heute auf vielen Gebieten noch maßgebend sind, leider aber im Westen zu wenig bekannt, denn meist sind nur einige Slawisten in der Lage, Russisch zu lesen. Auf dem Gebiet der Patristik wurde mit größter Sorgfalt an die Übersetzung der Väterschriften gegangen. In keine europäische Sprache sind so viele patristische Texte übertragen worden wie in die russische [8].

Die Kirche von Rußland war 1914 eine beachtliche Macht mit etwa hundert Millionen Gläubigen, die sich auf 67 Bistümer verteilten [9]. Den 67 Diözesanbischöfen standen in der Erfüllung ihrer vielseitigen Aufgaben 82 Hilfsbischöfe bei und 50 105 Priester und 15 210 Diakone. In 473 Frauenklöstern lebten 73 299 Nonnen, und 21 330 Mönche gehörten 1025 Monasterien an [10].

Die Russische Kirche setzte in ihrer „synodalen" Periode ihre Missionen fort und breitete sie immer mehr nach Osten aus. Die in der Mongolenzeit begonnenen Missionen, die verschiedene Völker im europäischen Rußland evangelisierten, machten im 15. und 16. Jahrhundert große Fortschritte, besonders dann nach der Einnahme von Kasan (1552) und Astrachan (1556) und im Zuge der allmählichen Eroberung Sibiriens. Die Missionsleistung mehrerer Erzbischöfe von Kasan – besonders der heiligen Bischöfe Gurij, Barsanuphij und German – hatte um die Stadt Kasan einen festen Kern

christlicher Tartaren geschaffen. Philotheos, Metropolit von Tobolsk (1702–1727) sandte Missionare aus bis nach Kamtschatka (1705) und Jakutsk (1724) im östlichen Sibirien. Er war auch der erste, der das Missionswerk über die Grenzen des russischen Reiches hinaustrug und 1714 eine Mission nach China entsandte, wo es in den Vororten Pekings schon seit 1689 eine orthodoxe christliche Kolonie gab, die sich aus den chinesischen Familien russischer Kosaken, die in China kriegsgefangen und dann ansässig waren, gebildet hatte. Am Ende des 18. Jahrhunderts brachen Mönche aus dem Kloster Walamo am Ladogasee nach Alaska auf, das damals zu Rußland gehörte, ließen sich dort nieder und gründeten eine Kirche in der Sprache der Aleuten.

Im 19. Jahrhundert gründete Archimandrit Makarios, ein guter Kenner des Hebräischen und einer der besten Übersetzer der Heiligen Schrift ins Russische, die Altai-Mission im westlichen Sibirien (1830) und übersetzte Schrift und Liturgie in mehrere Sprachen dieser Gegend. Dort gab es 1903 25 000 Christen aus den Eingeborenen, die Schrift und Liturgie in ihren eigenen Sprachen besaßen. Das östliche Sibirien hatte in der Person Johannes Wenjaminows einen ganz großen Missionar. Er arbeitete zuerst als Priester (1824–1840), dann als Bischof (1840–1868) mit einer Gruppe von Gehilfen unermüdlich an der Bekehrung der Jakuten Sibiriens und der Eskimos und Indianer von Alaska, wie auf den Alëutischen und Kurilischen Inseln. Er wurde 1868 zum Metropoliten von Moskau gewählt und gründete in der Hauptstadt die „Orthodoxe Missionsgesellschaft", welche die Missionsarbeit der Kirche von Rußland zentralisierte und nach dreißig Jahren

Tätigkeit die Bekehrung von 124 204 Heiden zum Evangelium melden konnte.

Eine neue Wendung nahm das große Missionswerk der russischen Kirche in der Mitte des 19. Jahrhunderts, als sich an der Akademie von Kasan ein wirkliches missionarisches Studienzentrum bildete, dessen Seele und Leiter ein Laie war, Professor N. I. Ilminskij, der als ganz hervorragender Philologe und Linguist neben den biblischen Sprachen und dem Arabischen eine ganze Reihe zentralasiatischer Sprachen beherrschte. Dem rapiden Fortschreiten des Islams unter den tartarischen Stämmen gegenüber entschloß sich die Gruppe um Ilminskij zur Übersetzung der Schrift und Liturgie nicht mehr nur in die verschiedenen Literatursprachen, sondern in die zahlreichen verschiedenen vom Volke gesprochenen und verstandenen Dialekte Asiens. So entstand eine umfangreiche Bibliothek zum Gebrauche der Tartaren, Jakuten, Burjaten, Tungusen, Wotjaken, Mordwinen, Tscheremissen, ostjakischen Samojeden und Kirgisen. 1903 wurde allein im Gebiet um Kasan die Göttliche Liturgie des Heiligen Johannes Chrysostomos in mehr als zwanzig Sprachen gefeiert. Die Diözese von Samara verfügte 1899 über 128 des Tschuwaschischen kundiger Kleriker (74 Priester, 17 Diakone, 37 Leser), davon waren 47 Priester, 12 Diakone und 20 Leser selbst Tschuwaschen.

Außerhalb der Grenzen Rußlands wurde die Japanmission die weitaus bedeutendste. Über die japanische Missionskirche werden wir weiter unten noch näher zu sprechen kommen [11].

Die orthodoxen Missionen in Asien sind vom 15. bis

19. Jahrhundert im allgemeinen der kolonialen Expansion Rußlands gefolgt, allerdings mit einigen bemerkenswerten Ausnahmen, wie besonders die Kirche in Japan zeigt. Ähnlich war es ja auch bei den Missionen der westlichen Kirchen in Asien oder Afrika, wo die protestantischen oder katholischen Missionen zusammenfielen mit der kolonialen Beschlagnahme der entsprechenden Länder durch einen der europäischen Staaten. Der Erfolg der russischen orthodoxen Missionen, besonders in Hinblick auf den Islam, war aber erleichtert durch die byzantinische Tradition der Übertragung der liturgischen Texte in die verschiedenen gesprochenen Sprachen und durch die den Russen eigene Fähigkeit der Anpassung und Einfügung in das Leben der neuerworbenen Länder.

Jedenfalls reicht die Geschichte der russischen Missionen durchaus hin, um die irrige Meinung über die „synodale" Periode der Kirche Rußlands zu korrigieren. Denn die zwar äußerlich in den Staatsapparat eingefügte Kirche hat in dieser Zeit so bedeutende Heilige und Missionare hervorgebracht, daß die innere Lebenskraft des russischen Christentums deutlich bezeugt ist.

VII.
DIE ORTHODOXE KIRCHE IN DER SOWJETREPUBLIK

Die ersten Jahrzehnte des zwanzigsten Jahrhunderts waren in jeder Hinsicht kritisch für die Weltgeschichte, die Christen Rußlands aber befanden sich am äußersten Punkt der großen Umwälzung, die sich zu dieser Zeit begab. Die Rolle, die sie in diesen Ereignissen spielten und die erstaunliche Tatsache ihres Überlebens bezeugen, daß die Kirche Rußlands doch mehr war als nur ein simples Räderwerk in der Maschinerie des zaristischen Regierungssystems, wie sie leider noch heute von manchen angesehen wird. Das ganze neunzehnte Jahrhundert hindurch hatten die besten Geister Rußlands nie aufgehört, zu den notwendigen Reformen angesichts der modernen Welt zu raten, und, wohlgemerkt, auf die Notwendigkeit einer größeren Unabhängigkeit der Kirche vom Staat hinzuweisen und dafür vorzuarbeiten. Nach der Revolution von 1905, in deren Folge eine von Zar Nikolaus dem Zweiten erlassene Konstitution fast völlige Freiheit der Bewegung und Rede in Rußland erlaubte, erschütterte ein wahres intellektuelles und sozialreformerisches Getöse die Kirche Rußlands. Mit Leidenschaft diskutierten die religiösen Zeitschriften dieser Periode (1905–1917)

die der Kirche notwendigen Reformen. Der Heilige Synod sah die Notwendigkeit zur Einberufung eines lokalen Konzils der Kirche von Rußland – ein solches hatte seit Peter dem Großen, seit 1700 nicht stattfinden können – und schuf eine mit der Vorbereitung der Tagesordnung betraute „Praekonziliare Kommission". Der russische Episkopat wurde aufgefordert, ein Programm für die nötigen Reformen vorzulegen. Die Antworten dieser Rundfrage bilden eines der interessantesten Dokumente jener Epoche. Alle sprachen sich zu Gunsten weitgehender Reformen aus, die der Kirche garantieren sollte, ihre Sendung unabhängiger und unmittelbarer erfüllen zu können. Eine unzweideutige Mehrheit erklärte sich für die Wiederherstellung des Patriarchates.

So fand sich die Kirche angesichts der Ereignisse, die kommen sollten, weit besser vorbereitet, als man allgemein annimmt. Die provisorische Regierung unter Kerenskij gab der Kirche die Möglichkeit, das seit 12 Jahren vorbereitete Konzil einzuberufen. Die im August 1917 in Moskau vereinigte Versammlung umfaßte 265 Mitglieder aus dem Klerus und 299 Laien. Zustandegekommen durch indirekte Wahl in den Bistümern, war die Versammlung der Ausdruck eklesiologischer Tendenzen, die im 19. Jahrhundert in Rußland weit verbreitet waren, nach denen die Laien berufen sind, gemeinsam mit den Bischöfen und dem Klerus die Verantwortung für die kirchlichen Dinge auf allen Stufen des kirchlichen Verwaltungsapparates mitzutragen. Das bis August 1918 tagende Konzil veröffentlichte ein neues Statut für die Kirche von Rußland, das die Wiedererrichtung des Patriarchates, die

Wahl der Bischöfe durch die Gläubigen der Bistümer und die Vertretung von Laien in den Pfarrkirchenräten, den Diözesanräten und in der obersten Verwaltung des Patriarchates vorsah. Am 31. Oktober 1918, sechs Tage nach dem Sturz der provisorischen Regierung durch die Kommunisten, wurde der Metropolit von Moskau Tychon zum Patriarchen gewählt. Die Bischofswahlen konnten nicht mehr in allen Bistümern abgehalten werden, aber in Petrograd, mitten in der Revolution, wurde noch der volkstümliche Bischof Benjamin von Klerus und Gläubigen zum Metropoliten gewählt. Weit davon entfernt, für das alte Regime zu kämpfen, befestigte so die Kirche ihre Unabhängigkeit und stützte sich auf das Volk auch bei der Wahl ihrer neuen Hirten.

Was aber den Mitgliedern des Konzils wie den meisten Russen dieser Zeit fehlte, war eine genügend klar geprägte Ansicht über die Verhältnisse zwischen Kirche und Staat. Während der kurzen Regierungszeit Kerenskijs war in kirchlichen Kreisen das Streben nach Unabhängigkeit der Kirche ziemlich deutlich ausgebildet, aber es gab keine positive Anschauung über den von der Kirche unabhängigen Staat. So geschah es, daß die Führer der Kirche ihr Verantwortungsbewußtsein für die Geschicke Rußlands dadurch unter Beweis stellten, daß sie zuerst von der provisorischen Regierung eine materielle Unterstützung für die Orthodoxe Kirche als die in der neuen Republik vorherrschende Religion verlangten, daß sie die Armee aufriefen, den Krieg gegen die Deutschen fortzusetzen, und daß sie danach den durch Lenin geschlossenen Frieden von Brest-Litowsk feierlich verurteilten. Dies Handeln zeigt,

wie wenig die Kirche am Anfang daran dachte, sich selbst vom Staate und der Politik völlig zu trennen, und daß dann die durch die Wucht der Umstände vollzogene Trennung nicht bedeutete, daß die Kirche auf jedes Urteil über die Handlungen der Regierung verzichten wollte. Ihre inneren Reformen hatte sie vorbereitet und verwirklicht, doch in ihrer Haltung zu den verschiedenen Phasen der russischen Revolution war sie *ad hoc* bestimmt vom Gewissen ihrer Leiter, ganz besonders ihres neuen Patriarchen Tychon.

Die Kommunistische Partei war eine handelnde und gut geschulte Minderheit; mit unvorhergesehener Leichtigkeit gewann sie den Sieg in der allgemeinen politischen Verwirrung, die damals in Rußland herrschte. Die Kirche fand sich Angesicht zu Angesicht einem Staate gegenüber, der fest entschlossen war, die Religion als solche auszurotten, hatte ja ihr Lehrer Karl Marx die Religion als „Opium für das Volk" definiert.

In seiner Haltung gegen die Religionsbekenntnisse, ganz besonders aber gegen die Orthodoxe Kirche, stellt der Sowjetstaat von 1918 bis heute eine bemerkenswerte Beständigkeit seiner Doktrin unter Beweis, nicht minder aber eine bemerkenswerte Wandlungsfähigkeit seiner Taktik [1]. Offensichtlich kann man diese Tatsache nicht einfach aus einem bewußten Machiavellismus der Partei auf dem Gebiete der Religionspolitik erklären, sondern einzig aus den Widersprüchen, die seine Analyse der religiösen Situation in Rußland fehlerhaft machen [2]. Das marxistische Dogma ist ja auch im Westen entstanden und hatte eine Situation vor Augen, die sich sehr von der unterschied, die 1918 in Rußland bestand. Engels schrieb: „Das

Christentum ist zunehmend eine Sache der herrschenden Klassen geworden, von ihnen gebraucht zur Unterjochung der unteren Klassen."

Nach marxistischer Doktrin genügt die Schaffung der klassenlosen Gesellschaft zur Ausrottung der Religion. Doch war in Rußland die Kirche nicht allein Volkskirche – die herrschenden Klassen gerade waren seit dem 18. Jahrhundert in weitem Maße verweltlicht – sondern sie hatte sich gerade jetzt, auf dem Moskauer Konzil von 1917–1918, in einen noch mehr „demokratischen" Stand gebracht und ihrer Verwaltung und Struktur grundlegende Reformen gegeben. Die antireligiösen Maßnahmen des Staates trafen also nicht die „herrschenden" Klassen des alten Regimes, sondern einen Volksklerus und Gläubige, die gar nicht daran dachten, ihre Sache mit der politischen und militärischen Konterrevolution zu identifizieren, und die durch nichts anderes für die Regierung eine Gefahr darstellten, als lediglich durch ihre religiösen Überzeugungen. Um ihnen ihre neuen Maßnahmen aufzuzwingen, mußte die Regierung Gewalt anwenden, sehr viel Blut vergießen und die Orthodoxe Kirche in eine Märtyrerkirche verwandeln. Erschreckt durch die Folgen einer derartigen Politik, machte der Staat zu verschiedenen Malen Rückzieher und versuchte – mit relativem Erfolg – einen Teil des Klerus für sich zu gewinnen und die Kirche selbst dadurch zu spalten, kam dann schließlich mit der wiedervereinigten Kirche zu einem *modus vivendi*, bei welchem beide Parteien, Kirche wie Staat, alles für die Zukunft einsetzen.

Wir wollen nun kurz die Maßnahmen betrachten, die der Sowjetstaat im Bereich der Religion unter-

nommen hat, um daraus dann die Reaktion der Kirche darzustellen und den aus all dem folgenden Konflikt.

Am 20. Januar 1918 hat der Rat der Volkskommissare das berühmte Dekret von der „Trennung von Kirche und Staat und der Trennung der Schule von der Kirche" angenommen, das am 23. Januar 1918 veröffentlicht wurde [3]. Das Dekret untersagt jede Teilnahme der Kirche am Leben des Staates und den Religionsunterricht an öffentlichen und privaten Schulen. Es proklamiert die völlige Gewissensfreiheit für alle Bürger, aber keine solche, wie sie in den „bürgerlichen" Demokratien existierte, weil die religiösen Gemeinschaften aufgehört haben als juridische Person zu gelten. Sie verloren jedes Recht auf Eigentum (§ 12), ihre Güter wurden Staatseigentum. Einzig die Kulträume – eine handschriftliche Verbesserung des Textes dieses Dekretes durch Lenin persönlich – konnten auf Grund besonderer behördlicher Entscheidung ihnen vom Staat zur Verfügung gestellt werden (§ 13). Der Kult aber war nur dort zulässig, wo er die öffentliche Ordnung nicht störte (§ 5), die Entscheidung hierüber aber lag wieder bei den Behörden. Der Kirche als keiner juridischen Person war jedenfalls keinerlei Garantie gelassen. Die Veröffentlichung dieses Dekretes war von antireligiösen Ausschreitungen begleitet, begangen zum Teil durch örtliche kommunistische Funktionäre, zum Teil durch unkontrollierte revolutionäre Organisationen. Von diesen zahlreichen Ausschreitungen war die aufsehenerregendste die Ermordung des Metropoliten von Kiew Wladimir (am 25. Januar 1918). Diese Regierungsmaßnahmen, radikal und brüsk im Charakter, waren ganz eindeutig bestimmt, die

Struktur der Kirche Rußlands durch Gewalt zu zerstören. Diese aber war bereit zu Verhandlungen mit den Volkskommissaren. Zweimal (4.–8. November 1917 und 15. März 1918) begab sich eine Delegation des damals noch in Moskau weilenden Konzils in den Kreml, um zu versuchen, eine verbindliche Definition der künftigen Beziehungen zwischen Kirche und Staat zu verhandeln; beide Male war die Atmosphäre der Besprechungen korrekt, aber resultatlos. Die Regierung war entschlossen, einseitig von sich aus zu handeln.

Während der großen Hungersnot, die 1921–1922 in ganz Rußland herrschte, am furchtbarsten an der Wolga, wandte sich (im August 1921) Patriarch Tychon mit einem Aufruf an die Russische Kirche, ebenfalls auch an Kirchen des Auslandes, zur Sammlung von Mitteln für die Hungernden. Es wurde ein kirchlicher Ausschuß zur Sammlung und Verteilung der Hilfsmittel ernannt. Die Regierung aber wollte die Kirche des moralischen Prestiges berauben, das eine massive Hilfe für die Hungernden ihr gebracht hätte, und beschlagnahmte alle von der Kirche gesammelten Mittel. Am 26. Februar 1922 veröffentlichte sie ein neues Dekret, das die Beschlagnahme aller in Kirchen befindlichen Wertgegenstände (Metalle und Edelsteine) verfügte, um den Hungernden zu Hilfe zu kommen. Nach dem Dekret von 1918 übrigens waren all diese Wertgegenstände schon Staatseigentum.

Die Sowjetregierung bewies durch diese Gesetzgebungen und Maßnahmen deutlich, daß sie in Rußland eine Gesellschaft aufzubauen plante, in der die Kirche keinen Platz mehr fände. Es handelte sich also für die Christen in Rußland längst nicht mehr darum, ob

gewisse Sozialreformen der Sowjets, wie die Kollektivierung des Bodens oder die Verstaatlichung der Industrie, gerecht oder ungerecht seien, sondern es ging um den Bestand der Religion selbst in Rußland, ihn galt es zu verteidigen und hierfür die besten Wege und Mittel zu finden. Ein Teil des Klerus wählte die einfachere Lösung und wurde mit den in verschiedenen Gegenden Rußlands die Rote Armee bekämpfenden Weißen Armee solidarisch. Der Patriarch aber und der Großteil der Bischöfe befanden sich in dem von den Sowjets kontrollierten Gebiet und konnten nicht anders, als ihren Standpunkt entsprechend der sie umgebenden Wirklichkeit bestimmen. Das taten sie als Christen: Ihr Zeugnis und die von ihnen dargebrachten moralischen und physischen Opfer sind die sicherste Garantie für die Zukunft der Kirche in Rußland. Die Zahlen, über die wir verfügen, zeigen mehr als alles andere, welches Risiko sie eingingen, wenn sie ihrer Berufung treu blieben: Zwischen 1921 und 1926 wurden etwa fünfzig Bischöfe erschossen oder starben in der Deportation. In den Jahren 1921 und 1922 kostete die Durchführung der Konfiskation der kirchlichen Wertgegenstände 2691 Weltpriestern das Leben. Noch mehr Priester hatten unter rigorosen Verwaltungsmaßnahmen zu leiden, und alle waren Gegenstand verschiedenster Unbillen, bis zur *Beraubung sämtlicher bürgerlicher Rechte* [4].

Drei Monate nach der Oktoberrevolution, unter dem heftigen Schock der ersten antikirchlichen Attacken, schleuderte Patriarch Tychon von seiner Moskauer Residenz aus eine große Exkommunikation gegen die „offenen und versteckten Feinde Jesu Christi": „Kraft

der mir von Gott auferlegten Autorität verbieten wir euch, den Mysterien Christi zu nahen. Wir stellen euch ins Anathem, sofern ihr den Namen Christi tragt und von Geburt der Orthodoxen Kirche angehört. ... Euch aber, treue Söhne der Kirche, rufe ich auf, unsere heilige geschmähte und unterdrückte Mutter zu verteidigen ... und wenn es nötig sein wird für Christi Sache zu leiden, rufen wir euch auf, uns auf dem Leidenswege zu folgen ... Und ihr, meine Brüder, Bischöfe und Priester, ... organisiert unverzüglich religiöse Gemeinschaften, ruft sie auf, sich einzureihen in die Schar der Kämpfer des Geistes, die physischer Gewalt die Kraft des Geistes entgegenstellen. Wir glauben fest, daß Christi Feinde zerschellen und zerstieben müssen vor der Kraft des Kreuzes, denn unwandelbar ist die Verheißung dessen, der das Kreuz getragen hat: ‚Ich werde meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen!' " [5].

Bei aller Heftigkeit dieses Appells enthielt der Patriarch sich doch, die Regierung ausdrücklich unter die „Feinde Christi" zu zählen, offenbar in der Hoffnung, diese werde nicht bis zum Schluß die durch eine revolutionäre Situation geschaffenen Ausbrüche decken, und er rief die Gläubigen nicht zu gewaltsamem Widerstand gegen die Regierungsmaßnahmen auf, sondern einzig zum Kampf durch die „geistlichen Mittel". Behauptete das Oberhaupt der Kirche auch nicht, außerhalb der Politik zu stehen — verurteilte er doch 1918 den Frieden von Brest-Litowsk — so enthielt er sich doch gleichwohl eines Urteils über die von den Sowjets getroffenen Sozialmaßnahmen. Von da ab weigerte sich die Kirche, unter der Führung

ihres Patriarchen, sich mit dem alten Regime irgendwie zu identifizieren, sondern verteidigte nur das Recht, dem russischen Volke das Evangelium zu verkünden. Im Oktober 1918 richtete Patriarch Tychon an Lenin direkt eine neue Botschaft: „Es steht uns nicht zu", schrieb er, „die irdische Macht zu richten. Jede von Gott zugelassene Macht könnte unseres Segens gewiß sein, sofern sie sich nur zeigt als ‚Dienerin Gottes zum Wohle der Regierten' (Röm 13, 4) ... Was aber euch betrifft, so richten wir an euch die Mahnung: Feiert den Jahrestag eurer Machtnahme, indem ihr die Gefangenen freilaßt, aufhört, unschuldiges Blut zu vergießen, ablaßt von den Gewalttätigkeiten und von euren Maßnahmen gegen den Glauben. Hört auf zu zerstören, um Ordnung und Gerechtigkeit zu bereiten, gebt dem Volke die Ruhe, die es ersehnt ... Ansonsten wird alles gerechte Blut, das ihr vergießen werdet, gegen euch schreien, und ihr werdet umkommen durch das Schwert, die ihr das Schwert ergriffen habt" (Mt 26, 52) [6].

Dieser Brief an Lenin brachte aber Patriarch Tychon nicht dahin, seine Unterstützung den konterrevolutionären Truppen zu geben. In einem neuen Aufruf, September 1919, wandte sich der Patriarch an die Gläubigen mit der Aufforderung, „sich aller Handlungen zu enthalten, die den Argwohn der Sowjetischen Macht erwecken könne, und allen Forderungen nachzukommen, sofern sie nicht dem Glauben und der Frömmigkeit widersprechen". Mehrere Bischöfe gaben in ihren Bistümern ähnliche Anweisungen. Als Metropolit Benjamin von Petrograd von der bevorstehenden Profanierung der Reliquien des Heiligen Alexander

Newskij Nachricht bekam, sandte er an Sinowjow, dem Präsidenten der Sowjets von Petrograd, eine Delegation mit der Bitte, von dieser Maßnahme abzulassen, und mit dem Versprechen, jeden Geistlichen seiner Diözese zu suspendieren, der der Weißen Armee Hilfe leiste [7].

Dieses moralisch kritische und feste, politisch aber loyale Verhalten gab der Kirche außerordentliches Ansehen. Inmitten des unglaublichen Chaos, in dem Rußland sich damals befand, unter revolutionären Exzessen, Bürgerkrieg an mehreren Fronten, ausländischer Intervention, erschien die zwar materiell erschütterte, geistig aber durch das Martyrium vieler ihrer Söhne gereinigte Orthodoxe Kirche als Bollwerk und Hoffnung. Anlaß des schwersten Schlages gegen sie war der Erlaß zur Beschlagnahme der Wertgegenstände.

Der Staat hatte verboten, daß die Kirche in ihrem Namen Hilfsmittel für die Hungernden sammle, und hatte im Februar 1922 die Beschlagnahme aller in den Kirchen befindlichen Wertgegenstände verordnet. Darauf veröffentlichte der Patriarch ein Rundschreiben, das die Auslieferung sämtlicher nicht geweihten Kostbarkeiten, Ikonenbeschläge, Leuchter, Votivgaben usw., erlaubte, die Auslieferung rein liturgischer Geräte und Gewänder, geweihter Gefäße, Priesterornate usw., aber untersagte. Dagegen schlug er vor, daß die Gläubigen Kollekten organisierten, um den Gegenwert der unantastbaren Gegenstände den Behörden abzuliefern. Er wäre wohl noch weiter gegangen, hätte er nur die geringste Kontrolle über den wirklichen Gebrauch der konfiszierten Schätze ausüben können. Das Rund-

schreiben des Patriarchen entfachte eine Flut heftigster Verfolgungen gegen die Kirche und gab der Regierung eine Propagandawaffe in die Hand: Der Patriarch und die Bischöfe weigern sich, den Hungernden zu Hilfe zu kommen! In zahlreichen Städten kam es zu heftigen Zusammenstößen zwischen den Behörden und den Gläubigen. Zum ersten Male wagte der Staat, einen Schauprozeß gegen Geistliche zu eröffnen. 44 Personen standen in Moskau vor Gericht, Priester und Laien, 11 von ihnen wurden zum Tode verurteilt. In Petrograd wurde selbst Metropolit Benjamin, trotz seiner wiederholten Loyalitätserklärungen und seines guten Willens zu einer versöhnlichen Lösung in der Kirchenschatzfrage, zum Tode verurteilt und mit mehreren seiner Mitarbeiter erschossen [8]. Die Angelegenheit mit der Beschlagnahme der Kirchenschätze führte noch zu einem anderen Ergebnis, zur Spaltung der Kirche. Eine Gruppe von Priestern erklärte sich öffentlich gegen die bischöflichen Anweisungen, diese Erklärungen fanden mit kräftiger behördlicher Unterstützung weite Verbreitung. So entstand die „Lebende Kirche".

Patriarch Tychon, der als Zeuge im „Prozeß gegen die 44" gekommen war und die Angeklagten persönlich mit seiner Autorität gedeckt hatte, wurde selbst erst am 9. Mai 1922 verhaftet. Die Amtsräume des Patriarchates wurden von Vertretern der „Lebenden Kirche" besetzt, die sich als „Provisorische Verwaltung der Russischen Kirche" ausriefen. Vom Staat unterstützt, fanden sie Parteigänger im Klerus, ja sogar im Episkopat. Zu der an sich schon verheerenden Lage der Kirche kam ein neues Unglück hinzu, das Schisma. Die kirchliche Revolution [9] war von einer Gruppe

von Weltpriestern geführt, Mitglieder des sogenannten „weißen" Klerus, im Gegensatz zur „schwarzen" Geistlichkeit des Mönchsstandes. Die verheirateten „weißen" Priester sind durch das geltende kanonische Recht in der Orthodoxen Kirche vom Bischoftum ausgeschlossen, weswegen unter einem Teile der Weltpriesterschaft seit langem ein gewisser Groll gegen die „schwarzen" Mönchspriester bestand, die Bischöfe werden und die Kirche leiten konnten. Ziemlich bald erlaubte die „Lebende Kirche" verheirateten Priestern die Zulassung zum Bischofsamt und verwitweten Priestern die zweite Ehe, und sie rekrutierte hauptsächlich aus solchen ihre Kader. Sie gewann auch den Anhang gewisser Intellektueller, denen ein Modus Vivendi mit dem Staate angelegen war. Einige ihrer bekanntgegeben Reformen, namentlich die auf dem Gebiete der Liturgie, sind nicht uninteressant. Aber die ganze Bewegung war von Grund auf faul, schon durch die heimtückische Weise, wie sie die Macht an sich riß, indem sie dazu die Unterstützung des Staates suchte, dann wegen der Verbreitung von Verleumdungen gegen die Anhänger des Patriarchen und schließlich durch die offensichtlichen Verletzungen der Kanonischen Ordnung, deren sie sich schuldig machte. Ein Zweig dieser Bewegung, die sogenannte „Erneuerte Kirche", erhielt rasch die meisten Kirchengebäude von der Regierung zum gottesdienstlichen Gebrauch, doch vermochten sie nie die Unterstützung der Gläubigen zu gewinnen. So erging es auch anderen Schismen, wie zum Beispiel in der Ukraine, wo eine Gruppe von Priestern, die ohne Erfolg die Errichtung einer autokephalen Kirche gefordert hatte, sich 1921 entschloß, die Opposition des Patriarchen

und der Bischöfe zu mißachten und sich selbst „Bischöfe" zu „weihen". Auch diese Gruppe fand die Unterstützung der Regierung, der sehr an der Zersplitterung der Orthodoxen Kirche gelegen war.

Einen ersten Schlag erhielt die Ausbreitung des Schismas, als im Juni 1923 der Patriarch auf einmal freigelassen wurde, nachdem er zuvor einen offiziellen Akt unterzeichnet hatte, in dem er seine früheren „Fehler" eingestand: Die Verurteilung des Friedens von Brest-Litowsk, die Exkommunikation der Kommunisten und das die Kirchenschätze betreffende Rundschreiben [10]. Nach einem Jahr Gefängnis fügte sich Patriarch Tychon darein, kein öffentliches Urteil mehr über die Handlungen der Sowjetmacht zu geben. In seinen Aufrufen an die Gläubigen erklärte er seine Haltung als „apolitisch". „Mögen die Monarchisten des Auslandes und des Inlandes zur Kenntnis nehmen, daß ich kein Feind des Sowjetstaates bin", gab er kund [11].

Versöhnlich der Regierung gegenüber, war der Patriarch streng gegen die Schismatiker der „Lebenden Kirche", nach seiner Befreiung verurteilte er sie öffentlich, und mehrere namhafte „Erneute Christen" taten feierlich Buße vor ihm [12]. Patriarch Tychon starb am 7. April 1925 in Moskau. Nach seinem Tode veröffentlichten die Zeitungen sein „Testament", worin er an die Gläubigen appellierte, aus ganzem Bewußtsein das neue Regime anzuerkennen, seine Feinde zu bekämpfen und das Vertrauen der Regierung wiederzugewinnen, welche ihrerseits dann den Religionsunterricht für Kinder, das Bestehen theologischer Schulen und die Veröffentlichung von Büchern und Zeitschriften gestatten werde [13]. Die Patriarchatskirche Rußlands

hielt sich an dieses Testament, ohne allerdings bis heute alle die vom Patriarchen erhofften Vorteile erlangt zu haben, besonders, was den Unterricht und die Veröffentlichungen betrifft.

Der nächste Abschnitt im Leben der Kirche Rußlands umfaßt die Jahre von 1927 bis 1943. Patriarch Tychon hatte in der Voraussicht, daß ordentliche Patriarchatswahlen nicht möglich sein werden, für seine Nachfolger drei mögliche Platzhalter bezeichnet: Die Metropoliten Kyrill, Agathangel und Peter. Weil die Metropoliten Kyrill und Agathangel zur Zeit des Todes des Patriarchen Tychon in Zwangsarbeitslagern waren, wurde Metropolit Peter von Krutiza offiziell zum *Locumtenens* des Patriarchenstuhles ernannt, wurde aber schon 8 Monate nach seiner Installation, am 23. Dezember 1925 eingekerkert und dann nach Sibirien verbannt, nachdem er aber zuvor den Metropoliten Sergij von Nischnij-Nowgorod zum „Vertreter des Platzhalters des Patriarchen" ernannt hatte. Unter diesem eigenartigen Titel, den viele ihm sogar streitig machten, leitete Metropolit Sergij von 1927 bis 1943 das, was von der Patriarchatskirche übrig war. Kaum einige Bischöfe blieben in Freiheit, und die meisten Kirchenräume waren in den Händen der Schismatischen „Erneuten". Metropolit Sergij selbst wurde im Dezember 1926 verhaftet. Nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis, am 30. März 1927, veröffentlichte er eine Reihe von Erklärungen, deren „Loyalismus" gegen die Regierung alles weit überbot, was je zuvor in dieser Hinsicht geäußert worden war. „Wir wollen orthodox sein", erklärte er [14], „und gleichzeitig in der Sowjetunion unser bürgerliches Vaterland erkennen; wir wol-

len, daß ihre Freuden und Erfolge auch unsere Freuden und Erfolge seien, und daß ihre Niederlagen auch unsere Niederlagen seien." Andererseits wandte er sich offiziell an die NKWD (Volkskommissariat für Innere Angelegenheiten) mit dem Ansuchen um die „Legalisierung" des Bestehens eines patriarchalen Synods in Moskau, denn bis dahin hatte die Regierung nicht einmal dem Metropoliten Sergij selbst die Residenz in Moskau gestattet... Zahlreiche Bischöfe in der Verbannung und in der Freiheit legten gegen die neue Haltung des Metropoliten Sergij ihren Protest ein, denn ihnen schien ein solches Ansuchen viel zu weit zu gehen, weil die „Legalisierung" ja notwendigerweise auch die Kontrolle der Patriarchatskirche durch die Regierung zur Folge haben mußte. Eine Gruppe von Bischöfen richtet aus ihrem Verbannungsort Solowki am Weißen Meer eine Botschaft an Metropolit Sergij – unter ihnen war auch Hilarion Troizkij, ein bedeutender Theologe, früher der rechte Arm des Patriarchen. Diese Botschaft bekräftigte auch die volle Loyalität der Regierung gegenüber, forderte aber eine wirkliche Anwendung des Gesetzes der Trennung von Kirche und Staat, welche die innere Freiheit der Kirche garantierte...[15].

All diese Proteste waren umsonst. Metropolit Sergij hatte nach seinem Gewissen gehandelt in der Absicht, einen kaum noch vorhandenen Verwaltungsapparat wiederherzustellen und so in Rußland wenigstens den Keim einer Kirche zu erhalten. Ungeachtet der demütigenden Erklärungen, die er zu geben gezwungen war, vor allem in Hinblick auf die religiösen Verfolgungen, die, wie die zu Beginn der Revolution, alle

einen rein politischen Charakter gehabt hätten, ungeachtet der Ungenauigkeit der Informationen über die „Religionsfreiheit" in der Sowjetunion, die er verbreiten mußte, wurde der von Sergij geschaffene Patriarchale Heilige Synod ununterbrochen das Ziel sowjetischer Presseangriffe und wurden viele seiner Gläubigen oft verhaftet und verbannt. Die antireligiöse Gesetzgebung wurde überdies zunehmend strenger, wie aus den Änderungen der Konstitutionen der Sowjetunion zu erkennen ist. Die Konstitution von 1918 garantierte den Bürgern die „religiöse Freiheit" und die „Freiheit der religiösen und antireligiösen Propaganda" (§ 13). Dieser Paragraph wurde 1929 abgeändert. Es war nur noch die Rede von der „Freiheit des religiösen *Bekenntnisses* und der antireligiösen Propaganda". Die heute noch in Kraft stehende Stalinsche Konstitution von 1936 gewährt den Bürgern nur mehr die „Freiheit religiöser *Kulte* und antireligiöser Propaganda" (§ 124).

Während des zweiten Weltkrieges aber machte die Sowjetregierung eine plötzliche Kehrtwendung in ihrer Taktik auf religiösem Gebiet.

Nachdem am Tage der deutschen Invasion selbst, am 22. Juni 1941, Metropolit Sergij und seine Kirche eine patriotische Botschaft an das russische Volk gerichtet hatte, erlangten er und seine Mitarbeiter eine relative Bewegungs- und Handlungsfreiheit. Mehrere Bischöfe wurden aus der Verbannung befreit. Am 4. September 1943 wurde Sergij mit zwei anderen Metropoliten — Alexis von Leningrad und Nikolaus von Kiew — von Stalin empfangen und erhielten of-

fiziell die Bewilligung zur Organisation von Patriarchatswahlen. Das Konzil konnte nur 18 Bischöfe versammeln – viele Bischöfe waren noch eingesperrt – und Metropolit Sergij wurde zum Patriarchen von Moskau und ganz Rußland gewählt. Mit dieser Auferstehung der Kirche fiel die unmittelbare Liquidation des Schismas der „Erneuten" zusammen, die gar keinen Rückhalt im Volke hatten und ganz in Verfall waren. Das Patriarchat kam in den Genuß der Kultgebäude, die bis dahin in der Mehrzahl den „Erneuten" zur Verfügung gestanden hatten, es konnte die Kirche reorganisieren, theologische Schulen eröffnen und eine Zeitschrift publizieren.

Wie auch das Urteil über die Politik des Patriarchen Sergij ausfallen möge, es ist kein Zweifel, daß das Wiedererscheinen einer in allen Punkten den orthodoxen Kanons und Riten treuen Kirche 1943 in Rußland als ein wahrhaftiges Wunder anmutet, das in weitem Maße die sowjetischen Bemühungen einer antireligiösen Umerziehung des Volkes zuschanden machte. Vollkommen verbannt aus Schule und Presse, hatte die Kirche einem unwahrscheinlichen Ansturm antireligiöser Propaganda standzuhalten. Am Vorabend des Krieges, im Mai 1941, veröffentlichte die Zeitschrift *Antireligiosnik* die auf dem Gebiete der antireligiösen Literatur für das laufende Jahr vom Staatsverlag vorgelegten Auflagezahlen: 67 Titel von Büchern und Broschüren mit insgesamt 3 505 000 Exemplaren und eine Zeitung und zwei Zeitschriften mit einem Jahresumsatz von 5 880 000 Exemplaren [16]... Außerdem mußten sämtliche Schulbücher und jedes Unterrichtsfach obligatorisch ein antireligiöses Element enthalten [17].

Nach solch zahlreichen Prüfungen hat 1958 die Kirche Rußlands in Gegenwart vieler orthodoxer Hierarchen des Auslandes die Vierzigjahrfeier der Erwählung Tychons zum Patriarchen feiern können. Freilich wurden bei diesem Anlaß die genaueren Umstände seiner Wahl im Jahre 1918 und verschiedene Aspekte der Tätigkeit des Patriarchen verschwiegen. Doch wurde das Gedächtnis eines Mannes gefeiert, der für Christus würdig Zeugnis abgelegt und so das Überleben der Kirche in Rußland ermöglicht hat.

Der Staat seinerseits hat seine antireligiöse Haltung nicht aufgegeben. Diese Haltung kommt deutlich zum Ausdruck in den Entscheidungen des Zentralkomitees der Partei vom 10. November 1954, gezeichnet von seinem Sekretär N. Chruschtschow, und in der Prawda am 11. November 1954 veröffentlicht: „Die Kommunistische Partei", so erklärt das Dokument, „sich stützend auf die einzig wahre wissenschaftliche Konzeption der Welt, den Marxismus-Leninismus, und auf sein theoretisches Fundament, den Dialektischen Materialismus, kann der Religion gegenüber keine indifferente und neutrale Haltung einnehmen, denn diese Ideologie ist der Wissenschaft vollkommen fremd." Deshalb wird die Partei „den Gläubigen helfen, sich schließlich von den religiösen Irrtümern frei zu machen". Der Text des Dokumentes nimmt dann wieder die klassische Doktrin auf, daß die Religion in ihrem Wesen nichts anderes sei als ein Werkzeug „der Ausbeuter im Kampf gegen die Arbeiter", woraus folgt, daß „nach dem Sieg des Sozialismus und der Liquidierung der Ausbeuterklassen in der UdSSR die sozialen Wurzeln der Religion abgeschnitten sind, und die Ba-

sis, auf welche die Kirche sich stützte, nicht mehr existiert". Die Existenz von Gläubigen in der UdSSR sei also nur ein Überbleibsel der Vergangenheit und durch die Konstitution soweit erlaubt, als sich die Ausübung der Religion auf den „Kult" beschränke (§ 124), und nachdem „die Diener der Kirche heute in ihrer Mehrheit der Sowjetmacht gegenüber eine loyale Haltung einnehmen". Das Komitee verwirft deshalb „die gegen die Gläubigen und die Kirchenleute gerichteten administrativen Maßnahmen und Bedrückungen", denn solche Maßnahmen seien „schädlich und bestärken religiöse Vorurteile". Der Kampf gegen die Religion müsse sich auf rein ideologischer Ebene abspielen und werde vor allem in der Erziehung der Arbeiter nach den materialistischen Prinzipien bestehen. So erklärt ein Leitwort der Zeitschrift „Fragen der Philosophie" (1959, Nr. 8), die Religion werde ihren Einfluß auf die Massen allmählich verlieren „in dem Maße, da der Sozialismus erstarken, sich das Niveau des materiellen und kulturellen Lebens heben, die Technik fortschreiten und die Administration mehr Einfluß besitzen wird in ihren Attacken gegen die Religion."

Es versteht sich, daß die Situation der Orthodoxen Kirche in der Sowjetunion heute alles andere als befriedigend ist. Theoretisch verpflichtet zu politischer Neutralität, praktisch aber zur Unterstützung des Staates, wird ihr das, was sie dem Staate entgegenbringt, von diesem in gar keiner Weise erwidert. Ihre Aktivität ist auf den religiösen „Kult" beschränkt, während sie einer sehr aktiven und intensiven antireligiösen Propaganda standhalten muß. Im folgenden Kapitel versuchen wir, die gegenwärtige Situation zu ana-

lysieren und die Perspektiven zu umreißen, die sich für die Zukunft der Orthodoxen Kirche eröffnen.

Die Errichtung des Systems der „Volksdemokratie" in mehreren Ländern mit orthodoxer Mehrheit nach dem zweiten Weltkrieg geschah unter ganz anderen Umständen als die Machtergreifung der Kommunisten in Rußland am Ende des ersten Weltkriegs. Die Volksdemokratischen Regierungen konnten in Belangen der Religion die russischen Erfahrungen voraussetzen. So vermieden sie nach ihrer Machtnahme von Anfang an die heftigen Verfolgungen, öffentlichen Prozesse und administrativen Schikanen, die den Gläubigen den Glanz von Martyrern hätten verleihen können. Ohne immer und überall zu versuchen, die Kirche vom Staat zu trennen, richteten sie eine strenge Kontrolle über die Tätigkeit des Klerus auf, neutralisierten gewisse angesehene Persönlichkeiten und schränkten so im Maße des Möglichen die missionarische Ausstrahlung der Kirche ein. In ihrem Vertrauen auf die Lehre vom unausweichlichen Verschwinden der Kirche in der klassenlosen Gesellschaft der Zukunft verlassen sie sich prinzipiell auf die Zeit und die kommunistische Erziehung des Volkes. Administrative Maßnahmen betrafen und betreffen die, welche ihre Feindseligkeit gegen das Regime und seine offizielle Propaganda zu offen an den Tag legen. Im großen und ganzen richtet sich die orthodoxe Hierarchie nach der Haltung des Moskauer Patriarchates und gibt jede Solidarität mit den alten Regimen auf. Ihre Loyalität bringt sie durch Teilnahme an halboffiziellen Organisationen zum Ausdruck, wie beispielsweise den „Partisanen des Friedens".

Auf den ersten Blick erscheint die Gesetzgebung der Volksdemokratien der Religion gegenüber toleranter als die der Russischen Sowjetrepublik. Die Konstitution der UdSSR von 1936 (§ 134) verbietet die „religiöse Propaganda" und erlaubt nur die „antireligiöse Propaganda". Die Verfassungen der Volksdemokratien Bulgariens (§ 78), Rumäniens (§ 84) und Ungarns (§ 54) sprechen einfach von der Freiheit des „Gewissens" und des „religiösen Kultes". Die Tschechoslowakische Konstitution garantiert selbst, viel allgemeiner, die Freiheit „der mit einer religiösen Konfession verbundenen Handlungen" (§ 15). Am liberalsten ist die Polnische Konstitution, die erlaubt, daß die Kirche und die Religionsgemeinschaften „ihre religiösen Funktionen ausüben" (§ 17) [18]. Diese verfassungsmäßige Toleranz findet sich aber abgeschirmt durch Sondergesetze, welche die Religionsgemeinschaften betreffen, und durch neue Statuten, welche diese verpflichtet waren, sich selbst zu geben. Im ganzen liegt diesen Konstitutionen und Gesetzen die Tendenz zu Grunde, eine ständige staatliche Kontrolle über sämtliche kirchliche Tätigkeiten auszuüben. Allerdings ist diesen Tätigkeiten — Predigten und religiöses Schrifttum — bedeutend mehr Spielraum gelassen als in der Sowjetunion. Mit der einzigen Ausnahme von Polen wird in sämtlichen volksdemokratischen Ländern die Kirche sorgfältig von der Jugenderziehung ferngehalten. Und auf diesem Gebiete spielt sich letztlich der Kampf ab zwischen der Kirche und der neuen marxistischen Orthodoxie. Wird die auf den „Kult" allein beschränkte Kirche in der neuen Gesellschaft allmählich verschwinden wie die übrigen Spuren des Kapitalismus? Nur die

Christen jener Länder werden diese Frage beantworten, und nur die Zukunft wird die Vorzüge und Nachteile der Haltung der Hierarchie erweisen. Wenn wir im folgenden Kapitel kurz einen Überblick geben über die Lage jeder einzelnen orthodoxen Kirche in diesen Ländern, werden wir sehen, daß sich vieles in dieser Haltung geändert hat, und daß sie viel reicher an Unterschieden ist, als allgemein angenommen wird.